Memorias desde el sur

Reflexiones y propuestas multidisciplinarias sobre procesos y registros de las memorias en Colombia y Argentina

Lorena Cardona . Yanet Cornejo . Carlos Guerrero
Paula Guisao Paul Katz . Juliana Paniagua
Marda Zuluaga

CERAUNIA
CON EL AVAL DE:
FaHCE Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Memorias desde el sur

CERAUNIA
BUENOS AIRES

Memorias desde el sur

Reflexiones y propuestas multidisciplinarias sobre procesos y registros de las memorias en Colombia y Argentina

Lorena Cardona . Yanet Cornejo . Carlos Guerrero . Paula Guisao
Paul Katz . Juliana Paniagua . Marda Zuluaga

EDITORIAL CERAUNIA
CON EL AVAL DE:

FaHCE Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Memorias desde el sur
Reflexiones y propuestas multidisciplinarias sobre procesos y registros de las memorias en Colombia y Argentina

Lorena Cardona, Yanet Cornejo, Paula Guisao, Carlos Guerrero, Paul Katz, Juliana Paniagua y Marda Zuluaga ©2013 / Prólogo de Andrés Bisso

Hecho el depósito que marca la ley 11.723 / Impreso en Argentina - Printed in Argentine
Primera Edición, septiembre de 2013.

Diseño de portada, interiores y diagramación: Editorial Ceraunia.

Editorial Ceraunia
Calle 98 #566 PB, Depto. A -1900,
Villa Elvira, La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
www.editorialceraunia.com.ar

Memorias desde el Sur: reflexiones y propuestas multidisciplinarias sobre procesos y registros de las Memorias en Colombia y Argentina / Carlos Alberto Guerrero Velázquez... [et.al.];
coordinado por Carlos Alberto Guerrero Velázquez; con prólogo de Andrés Bisso. -1a ed.-
La Plata: Ceraunia, 2013.
144p.: il.; 24x17 cm.

ISBN: 978-987-28034-2-1

1. Memorias. 2. Historia Latinoamericana. I. Guerrero Velázquez, Carlos Alberto II. Guerrero Velázquez, Carlos Alberto, coord. III. Bisso, Andrés, prolog.
CDD 980

FaHCE Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Como una trágica letanía se repite a sí misma la memoria boba. La memoria viva, en cambio, nace cada día, porque ella es desde lo que fue.

Aufheben era el verbo que Hegel prefería, entre todos los verbos de la lengua alemana. *Aufheben* significa, a la vez, conservar y anular; y así rinde homenaje a la historia humana, que muriendo nace y rompiendo crea.

Eduardo Galeano, «Celebración de las contradicciones/1», *El libro de los abrazos*.

Índice

XI Introducción

XIII Prólogo de Andrés Bisso

XIX Agradecimientos

Parte 1: Reflexiones sobre la memoria

25 **Memoria colectiva: algunos apuntes teóricos sobre la no transmisión de un pasado.**

Yanet Cornejo Guzmán

43 **Creador de mundos. El efecto performativo del lenguaje en la narración autobiográfica y en la resignificación de la identidad.**

Carlos Guerrero Velázquez

Parte 2: Procesos en Latinoamérica

59 **Los silleteros de Medellín, Colombia: entre memoria cultural y tradición hegemónica.**

Paula Guisao López

75 **¿Memoria nacional sin verdad oficial? Tensiones en la reconstrucción de la memoria histórica sobre el conflicto armado colombiano.**

Marda Zuluaga Aristizábal

87 **Recordar, olvidar, politizar: La Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas y la lucha por la representación del pasado reciente.**

Paul Katz

Parte 3: Formatos visuales del pasado

109 **Memorias en escena, otras formas de contarnos. Narraciones y reflexiones sobre el uso del audiovisual documental en el proyecto Nuevos Decimeros como vehículo de memorias en la comunidad indígena colombiana Zenú.**

Juliana Paniagua Arroyave

123 **La memoria en un Flash. Sobrevivientes judíos en Colombia.**

Lorena Cardona González

143 Sobre los autores

Introducción

Las fronteras son espacios de multiplicidad y creación, puntos de convergencia entre dos elementos que se encuentran y que crean un tercer territorio; un área de mezcla y fusión donde las diferencias se diluyen y se hibridan, en una lucha simbólica constante por la preminencia de sentido.

Los autores que colaboran en esta obra escriben desde una frontera y ello la dota de un carácter múltiple y creador. Este libro nació con la intención de dar a conocer el trabajo y las propuestas de un grupo de jóvenes investigadores originarios de varios países, que han encontrado en la Argentina un punto de coincidencia geográfica y un lugar para desarrollar sus inquietudes de investigación. Procedentes de la sociología, la psicología, la historia, la filosofía y la comunicación, penetran en los estudios de memoria utilizando las herramientas de análisis de esta disciplina, pero enriquecidos por el enfoque y la metodología propios de su formación de origen. Así se construye un trabajo que tanto por su unidad como por su diversidad resulta, más que una compilación de artículos, una creción colectiva cuya columna central y eje rector, se hace evidente durante toda la obra.

Los textos de este libro fueron escritos en el país más austral del cono sur y la mayoría de ellos tocan de una u otra manera algún fenómeno social, cultural o político de esta parte del mundo, asociado al tema principal de la memoria. Sus autores son originarios de Colombia, México y Estados Unidos, y han hecho estudios de posgrado en la Universidad Nacional de Luján o en la Universidad Nacional de La Plata. Seis maestrandos con diversa formación universitaria, que miran desde su propio enfoque problemáticas comunes y realizan abordajes propios sobre algunas de las múltiples aristas que un tema de este tipo puede llegar a tener, elaborando mediante palabras, un área donde conversan disciplinas y métodos, ideas y contenidos, historias y reflexiones.

El empleo de la memoria en la formación de la identidad regional, la inmigración judía en latinoamérica durante la primera mitad del siglo XX o la reconstrucción de la memoria histórica por parte de los organismos oficiales,

son algunos de los fenómenos investigados en esta obra. Se aborda también el uso de los formatos audiovisuales en la transmisión y almacenamiento de los discursos sobre el pasado y la utilización que las instituciones hacen de la memoria para generar una proyección social. Se realizan además algunas incursiones teóricas sobre conceptos fundamentales de los estudios de memoria o una reflexión sobre la relación entre identidad y lenguaje que se hace presente en la narración biográfica.

De esta forma, *Memorias desde el sur* establece diálogos y construye zonas de encuentro donde el tema rector se conecta con diferentes áreas de estudio para elaborar una mirada diversa. Esta obra pretende plantear reflexiones, revisar conceptos y autores que ya se han vuelto tradicionales en el campo, realizar lecturas propias de fenómenos contemporáneos y pasados, análizar el proceso y resultado del trabajo de construcción de memoria y elaborar preguntas que deben ser respondidas en el futuro; siempre bajo la consigna de indagar en los espacios baldíos y las zonas inacabadas de un tema que cada vez ha ido cobrando más importancia, debido a la valoración que se ha otorgado a la memoria como elemento imprescindible de diversos procesos sociales, políticos y culturales.

Carlos Guerrero Velázquez
Coordinador del proyecto

Prólogo

Quienes investigamos acerca de las relaciones entre sociabilidad y política, no podríamos desconocer –en nuestro propio ámbito académico– el valor de las relaciones humanas y de los intercambios informales en el decurso de la actividad que llevamos a cabo. Si fuese por el conocimiento específico de las temáticas aquí desarrolladas, incluso en su forma de inscripción más amplia de las reflexiones en torno a la memoria, indudablemente no debería estar a mi cargo la presentación de estos trabajos. No se encuentran, salvo en algún caso puntual, entre mis intereses directos o cercanos de análisis.

Algunos de los participantes de este libro han visto en mí, en cambio, en mi fortuita condición de coordinador de la Maestría en Historia y Memoria de La Plata durante los años de 2009 y 2012, un interlocutor ávido por conocer sus historias latinoamericanas y un mediador de posibles espacios de continuidad –en la Argentina, como alumnos de posgrado– de sus experiencias e inquietudes previas. Como suele suceder, ese reconocimiento afectivo repara con creces otro tipo de distinciones que uno pueda recoger en términos de eficacia en su *métier*. Intentaré en estas páginas retribuir esta consideración de la mejor manera posible, obrando como un lector concentrado y reflexionando sobre la problemática que se desarrolla en el libro, a través de sus múltiples artículos.

En ese sentido, lo primero que deberíamos decir es que es este un texto heterogéneo en sus temáticas, en sus formas de abordaje de los objetos de estudio y en los formatos elegidos para analizar. Esta multiplicidad concurre, sin embargo, en reflexionar sistemáticamente sobre el campo de los estudios de la memoria y representa una buena muestra de lo que una generación renovada de investigadores pretende al indagar en este ámbito. Dicha elección, aunque no del todo original –algunos de los artículos mencionan explícitamente la recurrencia con la que desde diversos espacios del quehacer humano se ha indagado el tema–, debe ser ampliamente valorada, creo, sin embargo, en un punto central: la renuencia a instalar la idea de la memoria, como un lugar desde el cual puedan extraerse rápidamente «decciones

de vida», como una especie de reemplazante *aggiornada* por la corrección política, del lugar que para algunos ocupaba antiguamente «la historia».

En todos los casos, los integrantes de esta recopilación de esfuerzos se niegan a dar por sentado una mirada unívoca y normativa de cómo rescatar los procesos de construcción de memoria y apuestan, en cambio, por plantearse precisamente la zona de inquietudes e incertidumbres que la alusión a dicho proceso supone. Desde esa búsqueda de la complejidad, parten los diferentes textos en su intención de analizar a fondo, problemas puntuales de la disciplina que los convoca.

Son dos los artículos que abren la primera parte de la propuesta que aquí reseñaremos. Además de provenir de México (los autores son hidrocálidos), ambos se insertan dentro de una perspectiva, que podríamos llamar «teórica», siempre que esto no invalide su conexión con intereses muy concretos de investigación con los que enlazan su reflexión.

El primer texto, de Cornejo, nos remite a la dificultad de pensar la memoria «en negativo», es decir, nos plantea el desafío de encontrar razones de la «no transmisión» de experiencias históricas en los grupos sociales. Esta idea, podría aparecer en principio temeraria, si supone acarrear una normativa acerca de qué debería recordarse y qué no, y de encontrar cierta prescripción de memoria en la tarea del investigador ¿Cuántas veces hemos visto expresada la pose casi indignada del historiador, como «abogado de la memoria» según la definición de Enzo Traverso, quejándose de que tal o cual sociedad no recuerda sus «verdaderas» fechas y prescribiendo, así, estrategias de memoria? Muy por el contrario a esa postura, la autora opta por indagar cuáles son los posibles mecanismos por los que se producen deliberadas o voluntarias omisiones de transmisión, y que visibilizan así, una práctica de olvido que se configura desde los grupos o sociedades analizados y no desde el plano valorativo del investigador.

Siguiendo la veta metodológica, el texto de Guerrero explora la importancia del componente ficcional en la construcción de las memorias autobiográficas, y señala dicho elemento como reconstituyente tanto de la propia identidad del individuo, como asimismo de la realidad en la que se instala. En ese sentido, se inserta en la discusión acerca de la distinción entre «realidad y ficción», intentando despojarla de su rígido parteaguas y aportando desde la reflexión wittgensteineana, algo de aquello que solicitaba Carlos Guinzburg a la historia: «Precisamente porque resulta importante distinguir entre realidad

y ficción, debemos aprender a reconocer cuando una se entrelaza con la otra»[1].

En la segunda parte se analizan casos específicos de la historia latinoamericana y se explora el lugar de la memoria en ellos.

Paula Guisao nos acerca a la fiesta interesante de los silleteros, descolocando así cierta referencia constante –al menos en la Argentina– de los estudios de la memoria en lo relativo al trauma y a las situaciones límites. Guisao, por el contrario, analiza una fiesta en la que la intencionalidad del recuerdo no se encuentra explicitada, sino en tanto constructora de una «tradición» que puede ser leída y reinterpretada en múltiples formas, más allá de su pretensión de univocidad como representación paradigmática de una región. En la línea que han abierto Hobsbawm y Ranger con su idea de «invención de la tradición», Guisao nos revela los mecanismos complejos pero persistentes que lograron imponer en poco más de medio siglo, una eficaz construcción que se revela –en el análisis de la autora– más allá de la pretensión voluntarista de sus protagonistas, y en relación creativa con los procesos sociales y culturales con los que se ha entrelazado.

En seguido lugar se nos presenta una investigación particularmente inspiradora y disruptora de ciertos sentidos comunes, heredados de la retórica de los movimientos sociales, pero afincados también académicamente. En su colaboración, Marda Zuluaga pone en cuestionamiento una visión sesgada de la construcción de la memoria, a partir de la tradicional dicotomía Estado-Sociedad Civil, que supondría de un lado, la manipulación de la memoria y del otro, su «libre» expresión. Al analizar el Grupo/Centro de Memoria Histórica colombiano, Zuluaga socava la percepción de los productores de memoria estatales como instituciones hegemónicas graníticas e impermeables a la circulación de visiones consideradas «subalternas», paralelas o «simplemente» plurales. En las complejidades y supuestas contradicciones finamente detectadas por la autora, se encuentra detrás, una convencida disposición a no pensar al Estado desligado de las personas que se inscriben en sus prácticas, sin suponer con ello una visión *naïve* de los intereses políticos y burocráticos que ponen en juego sus apuestas institucionalizadoras.

En el trabajo siguiente, Paul Katz –precisamente al analizar una institución no estatal, pero fuertemente anudada a los círculos de poder, como fue la DAIA durante la última dictadura militar en la Argentina– parece refrendar por contraposición, la tesis expresada anteriormente. No son los espacios de la «sociedad civil», necesariamente y *per se*, los portadores de memorias

1 Ginzburg, Carlo (2010). «Tras las huellas de Isräel Bertuccio», en *El hilo y las huellas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 240.

«subalternas», incluso ni cuando ellas mismas aparecen y se postulan como referentes de grupos sociales «victimizados». Es así, que las relaciones entre las organizaciones sociales y el Estado en el establecimiento de ciertos recuerdos y deberes de memoria no es fácilmente derivable mediante coordenadas previas de posicionamiento ideológico, político o social, sino en el marco de las posibilidades históricas que les dan cauce y de determinadas elecciones relacionadas con la cuestión de la responsabilidad.

Para finalizar, la tercera parte, llamada «Formatos visuales del pasado», se concentra en analizar el lugar de la imagen en el terreno de la memoria, a través de los textos de las investigadoras colombianas Paniagua y Cardona, quienes reflexionan sobre el lugar de la memoria a partir de dos formatos diversos: el audiovisual y el fotográfico.

En el primer caso, Paniagua analiza un proceso que la toma por objeto y sujeto a la vez, y que se relaciona tanto con la dimensión analítica del proceso de memoria como con la perspectiva de extensión académica en comunidades indígenas antioqueñas. En la necesaria revisión de pretensiones y resultados que la tarea de producir materiales audiovisuales en interacción con saberes y jóvenes definidos como «indígenas», Paniagua encuentra una atrayente veta de reflexividad académica, en la que la referencia a diversas «tradiciones» reconstruidas en la larga duración, no deja de encontrarse con las contingencias actuales del desplazamiento y el conflicto civil. En la incompletitud de las conclusiones que se niegan a ser llamadas tales en el trabajo de Paniagua, residen no las falencias de un trabajo no terminado, sino –muy por el contrario lo que la autora desea interpretar como estímulo a la redefinición de categorías para pensar no sólo el campo de producción de memorias, sino el mismo estatuto de legitimidad entre el «observador» y el «observado», con el que no sólo es indispensable, sino –según se desprende de su relato– altamente estimulante convivir en la creación de un saber mutuo.

Pasado el momento audiovisual, el capítulo escrito por Cardona, en línea con sus intereses de posgrado, se centra en la reconstrucción de la memoria judía en Colombia. Investigadora de la historia de dicha colectividad durante la Segunda Guerra Mundial, la autora no puede desconocer –en tanto maestranda de Historia y Memoria– la importancia de las formas que en la actualidad puede tomar esa realidad histórica en el plano de la reconstrucción de la memoria, en este caso, a través del comentario y análisis de la obra *Silencios* de Erika Diette. El proceso de visibilización actual de esa experiencia histórica en Colombia demuestra que los intereses de relevamiento historiográfico, como el de la propia Cardona, pueden ser convergentes con expresiones

artísticas, y retroalimentarse de manera crítica, evitando la subsidiariedad de una esfera sobre la otra.

Así, llegando al final del libro, el lector, si ha seguido un camino afín al de este prologuista, se encontrará con una sensación de renovado alivio, al comprobar la vitalidad y el espíritu inquieto que todavía pueden demandar los trabajos sobre la memoria como carta de presentación, frente a lo que desde otros ámbitos de la funcionalidad pública se les solicita como documento de identidad canonizado y autocomplaciente.

*Andrés Bisso**

La Plata, 11 de abril de 2013

* Profesor y Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) Argentina y Doctor por la Universidad Pablo de Olavide (UPO), de España. Investigador adjunto del CONICET, dicta clases en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Fue coordinador de la Maestría en Historia y Memoria de dicha facultad entre los años 2009 y 2012.

Es autor de los libros *Acción Argentina. Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial* (2005), *El antifascismo argentino* (2007) y *Sociabilidad, movilización y política. Cuatro recorridos bonaerenses* (2009). En 2010 coeditó con el doctor Barreneche, el libro *Ayer, hoy y mañana son contemporáneos*. Ha publicado sendos capítulos de libros y realizado más de una decena de artículos para revistas científicas argentinas y otros países.

Fue beneficiado en 2011 con el Premio a la Labor Científica, Tecnológica y Artística (Categoría Investigador Joven). Actualmente está dedicado a analizar la relación entre carnavales y fiestas patrias durante el gobierno fresquista en la Provincia de Buenos Aires (1936-1940) y dirige el proyecto acreditado *Formas de celebrar y conmemorar el pasado.*

Agradecimientos

Agradecemos a Andrés Bisso, por su amable disposición y acompañamiento en el proceso de elaboración y difusión del libro, así como por haber capturado y expresado la esencia de nuestro proyecto en el texto que esta obra lleva por prólogo.

A Ana Barletta, directora de la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata, quien gestionó y apoyó el aval académico que esta eminente institución tuvo a bien otorgarnos.

A la UNLP y especialmente a la Maestría en Historia y Memoria por ser un espacio de debate para estudiantes latinoamericanos y por su apertura y colaboración en nuestra propuesta de publicación.

Respetuosamente, los autores.

Para Armando, por su compañía y por su apoyo incondicional a lo largo de estos dos últimos años.

Yanet Cornejo Guzmán

A mis compañeros de trabajo Juan David Ortiz, Natalia Villa y Johan García por pensar juntos un proyecto como Nuevos Decimeros. A Marta Salazar por enseñarnos que el trabajo también es una forma de soñar para la vida. A los profes Juan Carlos Ceballos y María Paula González por sus comentarios y por supuesto a las comunidades indígenas Zenú de Puerto Bélgica, La 18 y Puerto Claver por tener la generosidad de recibirnos para compartir sus historias.

Juliana Paniagua Arroyave

A mi madre, porque debo todo lo que soy a su apoyo incondicional desde siempre y quiero que lo sepa antes de que el olvido haga de las suyas. A ti Ni,

porque este proyecto no habría visto la luz sin ti, porque mi vida sería menos pensada, menos feliz, sin tu presencia.

Paula Guisao López

Agradezco a Carlos Guerrero Velázquez por su iniciativa, a todos los autores del volumen por sus ideas y su paciencia y a los compañeros del Núcleo de Estudios Judíos del Instituto de Desarrollo Económico y Social por sus atinados comentarios.

Paul Katz

Para mis padres, incansables maestros de la vida y eminentes jugadores del arte de ser feliz, quienes me mostraron que la memoria es, al mismo tiempo, un tesoro y una mentira.

Agradezco a Yanet, Paula, Marda, Paul, Juliana y Lorena, los amigos y compañeros investigadores que participaron en esta aventura, por haber creído en el proyecto desde el principio, hasta hacerlo realidad. Gracias por el trabajo codo a codo en cada etapa.

Especialmente gracias a ti, Paula, por estar siempre aquí con tu ayuda pequeña y acompañándome, a pesar de todo.

Carlos Guerrero Velázquez

Parte 1

Reflexiones sobre la memoria

Memoria colectiva, algunos apuntes teóricos sobre la no transmisión de un pasado

*Yanet Cornejo Guzmán**

RESUMEN

En el presente trabajo, se abordarán dos de las aportaciones que se han realizado en el terreno de la no transmisión de un pasado dentro de lo que se denomina memoria colectiva. Dichos aportes serán retomados, por un lado, de Maurice Halbwachs (2004a), quien habla del desgaste y pérdida de una memoria colectiva como consecuencia de la gradual desaparición de un grupo social que compartía una memoria común, la cual permitía una vinculación entre individuos y otros grupos sociales; y, por otro, de Yosef Yerushalmi (2002), quien escribe acerca de la no transmisión de un pasado, cuando la generación poseedora de la memoria colectiva decide no transmitirla a la siguiente, o bien, cuando la generación receptora decide no practicarla.

Palabras clave: memoria, memoria colectiva, desgaste, desaparición.

* Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, (México). Actualmente cursa la Maestría en Historia y Memoria en la Universidad Nacional de la Plata (Argentina), posgrado que es financiado por el programa de becas Roberto Carri. Su correo electrónico es: yavecg@gmail.com

Introducción

En el presente trabajo, abordaré dos de los aportes que se han realizado en el terreno de la no transmisión de un pasado dentro de lo que se denomina «memoria colectiva». Dichos aportes serán retomados, por un lado, de Maurice Halbwachs (2004a), quien habla del desgaste y pérdida de una memoria colectiva como consecuencia de la gradual desaparición de un grupo social que compartía una memoria en común, la cual permitía una vinculación entre individuos y otros grupos sociales; y, por otro lado, de Yosef Yerushalmi (2002), quien habla de la no transmisión de un pasado cuando la generación poseedora de la memoria colectiva decide no transmitirla a la siguiente generación o bien, cuando la nueva generación receptora decide no practicarla.

Ambas nociones me permitirán analizar cómo las actuales tendencias de patrimonialización de un pasado, como menciona Joël Candau (2002), impiden a ciertos grupos sociales definir o determinar lo que acontece con sus respectivas memorias, ya que no suele ser el grupo quien decide qué se transmite o se deja de transmitir, sino que son algunas iniciativas de sectores sociales externos al grupo (como la apropiación gubernamental de una memoria, por ejemplo) las que imponen una lógica para determinar qué se debe conservar y qué manifestaciones ajenas al grupo no se deben adoptar. Esta lógica se suscribe dentro de la pretensión de abarcar la mayor cantidad de elementos de un pasado grupal, según sostiene Andreas Huyssen (2001). También me permitirá analizar de qué se habla cuando se señala la no transmisión de un pasado por parte de un grupo social. Lo expuesto previamente puede sintetizarse en la pregunta: ¿es posible determinar cuándo se ha dejado de transmitir un pasado grupal?

Las dos nociones mencionadas sobre la no transmisión de un pasado intentan, de alguna manera, mostrar los matices que hay entre un recuerdo y su posible olvido, aportando elementos para estudiar las dinámicas sociales que giran en torno a ciertos grupos que se encuentran en vías de perder parte de su memoria colectiva. Con este análisis no pretendo abordar la pérdida desde una mirada trágica, es decir, no asumiré que la desaparición de ciertos recuerdos grupales es un aspecto negativo en sí mismo, sino que intento analizar los factores que determinan o entran en juego cuando un grupo social plantea su relación con el pasado y qué aspectos se están enfatizando cuando se dice que un grupo está perdiendo parte de su pasado.

Abordajes de Halbwachs sobre los conceptos de desgaste y desaparición de la memoria colectiva

El recuerdo es una de las formas en que explicamos el pasado que se aborda en el presente, a través de eso que denominamos memoria (Balza, 2004). El recuerdo tiene dos dimensiones: por un lado está el individuo que recuerda desde una experiencia directa y que, a través del relato, logra transmitir a los demás lo acontecido en un determinado hecho (está el recuerdo de quien ha sido partícipe de un acontecimiento que luego le convierte en testigo de este). Por otro lado, está el recuerdo de aquello que se menciona que pasó. De esta forma, no es sólo posible tener recuerdos de aquellos eventos que hemos presenciado sino que también, a través de los relatos de otros, se construyen recuerdos en común sobre los acontecimientos del pasado (Ruiz, 2007). Esto no significa que quienes adquieren o son portadores de relatos sobre hechos del pasado tienen una experiencia directa sobre aquello que aconteció, sino que se vuelven partícipes de la resignificación del recuerdo al formar parte del testimonio que no sólo posee la o las personas que han presenciado un acontecimiento.

Lo anterior encierra una de las cuestiones que ha estado presente en los estudios sobre la memoria: ¿cómo explicar el paso de una memoria individual a una memoria colectiva? o ¿cómo se explica que un recuerdo individual sea parte de una memoria colectiva? Para Halbwachs (2004a), los recuerdos individuales adquieren sentido en la medida en que dentro de un grupo social son compartidos, recuerdos que pueden ser parte de los marcos sociales de la memoria y que permiten remitir a ese pasado desde la construcción presente por parte de dicho grupo. Lo cual no significa que los recuerdos sobre ese acontecimiento del pasado sean homogéneos, sino que hacen referencia a un mismo suceso. En este sentido, la forma en que se recuerda es lo que difiere y permite ver los matices en torno a los relatos de un dterminado evento. De ahí que los testimonios sobre un mismo suceso difieran unos de otros, aunque en el fondo conserven aspectos que permiten sustentar algunos recuerdos compartidos. Ahora bien ¿qué se entiende por marcos sociales de la memoria? En su libro *Los marcos sociales de la memoria*, Halbwachs (2004b) menciona que los marcos son «instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad» (p.10). De esta forma, uno de los marcos más estables de la memoria colectiva es el lenguaje, convirtiéndose en uno de los ejes teóricos centrales en el ámbito de la memoria colectiva.

De acuerdo con lo anterior, la memoria individual queda delimitada dentro del ámbito de la memoria colectiva, pues aunque se tenga un acceso, en el plano individual, a un evento del pasado, dicho acceso está influenciado por los recuerdos en común con los demás integrantes del grupo social. Sin embargo, esta noción de lo colectivo de la memoria es problemática, ya que al estar los recuerdos individuales sujetos a la memoria colectiva no se puede establecer hasta qué punto los recuerdos son una construcción del individuo o los recuerdos son adquiridos por el contexto social en el que el individuo se desenvuelve. Debido a la problemática mencionada, para Halbwachs se vuelve central el marco del lenguaje, pues considera que este es el que permite la transmisión y construcción de los recuerdos de acuerdo con el contexto y es precisamente el lenguaje el que muestra cómo la memoria individual está sujeta a la memoria colectiva, ya que sin el lenguaje que compartimos resulta imposible la construcción de los recuerdos y por ende su transmisión. De acuerdo con la perspectiva de este autor:

> Para que nuestra memoria se ayude de la de los demás, no basta con que estos nos aporten sus testimonios: además, hace falta que no haya dejado de coincidir con sus memorias y que haya bastantes puntos en común entre una y otras para que el recuerdo que nos traen pueda reconstruirse sobre una base común. (p.34)

Esa posibilidad de testimoniar un determinado suceso del pasado está dada por el lenguaje, un lenguaje como posibilidad de cuestionar diversas versiones sobre el pasado y permitir la reinterpretación del mismo. En este sentido, «para confirmar y rememorar un recuerdo, no hacen falta testigos en el sentido común del término, es decir, individuos presentes en una forma material y sensible» (Halbwachs, 2004a, p.27), sino la sobrevivencia del relato que permite que los recuerdos sobre el pasado sean transmitidos de unos individuos a otros. En efecto, el lenguaje es uno de los elementos que permite establecer la noción de memoria colectiva en Halbwachs, pero no sólo el elemento lenguaje es el que da cabida a la idea de memoria colectiva, sino que son el tiempo y el espacio otros marcos sociales de la memoria que permiten que un grupo social tenga recuerdos o perspectivas en común sobre el pasado. Resulta evidente que sin el lenguaje sería imposible explicar dichos marcos; en este sentido, «ya sea individual o colectiva la memoria significa la presencia del pasado, una presencia, activa, cuyo soporte lo constituyen las personas, esto es el lenguaje, y no simplemente una huella material» (Rousso, 1998, p.87). Así, el lenguaje no sólo es el marco que permite la permanencia

de ciertos recuerdos, sino que a la vez es el que permite problematizar sobre los mismos.

De esta forma, Halbwachs (2004a) explica su idea de memoria colectiva como un vehículo a través del cual se incluyen las memorias individuales en lo que tienen de común con respecto a los recuerdos colectivos, es decir, «la memoria colectiva […] envuelve las memorias individuales, pero no se confunde con ellas» (p.54).

La anterior explicación de la memoria colectiva permite analizar la teorización de no transmisión de recuerdos en el abordaje que hace Halbwachs al respecto. Cabe mencionar que actualmente es cuestionada la noción de memoria colectiva al resultar complejo justificar qué es lo que se entiende por esta y cuáles son los alcances de la misma. En este sentido, se utilizan otros términos que se consideran menos problemáticos, por ejemplo: memoria social y memoria grupal. Sin embargo estos términos presentan también dificultades a la hora de intentar delimitarlos, pues ¿cómo establecer dónde hacer los cortes o cuáles son los alcances de cada una de estas definiciones? Por ejemplo, si adoptamos el término memoria grupal tendríamos que definir desde qué perspectiva lo estamos abordando y a qué grupos nos estamos refiriendo, para no caer en el riesgo de uniformar en la noción de memoria grupal la distinción y diversidad del grupo o los grupos a los que se hace referencia.

Ahora bien, si vamos a tomar la noción de memoria social, como una forma de enmarcar procesos sociales, ¿cómo vamos a definir lo social? Con lo anterior quiero señalar que el término que se adopte no es unívoco sino que está determinado por el contexto teórico que lo sustenta y en la pretensión de intentar escapar de la equivocidad que tiene el término memoria colectiva, olvidamos que cualquier término que adoptemos, nos obliga a justificar desde qué perspectiva lo estamos utilizando y cuál es el objetivo con el que lo usamos. De esta forma, una de las críticas más recurrentes al concepto de memoria colectiva es la que relaciona dicho término con una noción organicista al estilo Durkheimiano, ya que «en la medida en que se le entienda como algo con entidad propia, como entidad reificada que existe por encima y separada de los individuos» (Jelin, 2002, p.22), estaremos ante serios problemas, en tanto resulta complejo justificar un aspecto de la memoria que sea ajeno a lo social.

Con base en lo anterior, considero que la noción de memoria colectiva permite generar nuevas reflexiones conceptuales, de ahí que en este trabajo no hago referencia a un grupo social en específico, pero sí realizo un análisis sobre la no transmisión de un pasado reflejada en una memoria colectiva.

Además el término memoria colectiva resulta útil en la medida en que concibo que, más allá de las diferencias que hay en los recuerdos que compartimos con otros, pensar en lo colectivo de algunos recuerdos permite explicar ciertas prácticas que ayudan a entender una cohesión social que garantiza la transmisión o no de un pasado grupal.

Respecto a los problemas que suscita hablar de memoria colectiva, retomo lo señalado por Candau (2002) y Elizabeth Jelin (2002), quienes tratan de encontrar algunas características que permitan reconocer aspectos que hagan alusión a lo colectivo de la memoria, es decir, lo problemático que resulta hablar de la noción propuesta por Halbwachs. Así, Candau (2002) manifiesta que los hilos en común de las memorias colectivas son los aspectos olvidados por los grupos sociales. En otras palabras:

> Lo único que los miembros de un grupo o de una sociedad comparten realmente es lo que olvidaron de su pasado en común. Sin dudas, la memoria colectiva es más la suma de los olvidos que la suma de los recuerdos […]. Por lo tanto, la sociedad se encuentra menos unida por sus recuerdos que por sus olvidos. (p.64)

Para Candau la memoria colectiva está atravesada por el olvido más que por el recuerdo, ya que frente a los recuerdos colectivos lo común o lo que los une no es tarea fácil de desentrañar, lo cual se manifiesta en los diversos matices que impiden una homogenización de los recuerdos. En cambio, para Jelin (2002), «lo colectivo de las memorias es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social […] y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos» (p.22).

De esta forma, la noción de memoria colectiva en Halbwachs, más allá de los problemas conceptuales que presenta, resulta útil para poder hablar de ciertos aspectos que pueden tomarse como herramientas de análisis para abordar la no transmisión de una memoria compartida en un determinado grupo social. Como menciona Pedro Ruiz Torres, más allá del aspecto organicista que se ha intentado achacar a la noción de memoria colectiva resulta conveniente tener en cuenta que cuando hablamos de los recuerdos individuales no podemos olvidar la dimensión social que estos tienen, pues el individuo es un ser social por excelencia (Ruiz, 2007).

Pero, ¿qué entiende Halbwachs por no transmisión de un pasado? El autor menciona que los grupos sociales garantizan la transmisión de un pasado gracias a los marcos sociales de la memoria que se tienen y a las

perspectivas del pasado que comparten. Dicho pasado se sustenta en los recuerdos compartidos por el grupo social. Estos grupos no son vistos por el autor como estáticos, sino que están inmersos en dinámicas que permiten una mirada constante hacia el pasado y la reinterpretación de este. Por tal razón, un individuo puede estar vinculado con varios grupos sociales, pues hay recuerdos que lo relacionan con el grupo al que está ligado estrechamente en un determinado momento y también conserva recuerdos que lo ligan o ligaron con otros grupos. De esta forma:

> De un modo menos brusco y, quizá, menos brutal, cuando no hay problemas patológicos concretos, nos alejamos y nos aislamos poco a poco de determinados entornos que no nos olvidan, de los que sólo conservamos un vago recuerdo. Podemos incluso definir en términos generales los grupos con los que hemos tenido un vínculo. Pero ya no nos interesan, porque en el momento actual todo nos distancia de ellos. (p.33)

Esto explica la idea de la vinculación con un grupo social y justifica la idea de una memoria colectiva como perspectiva de cohesión de un grupo en un tiempo y espacio definido. En este sentido, Halbwachs hace mención de un aspecto que parece inevitable en todo grupo social: el desgaste provocado por el transcurso del tiempo, donde la desaparición de los individuos que compartían no sólo el lenguaje, sino otros marcos en común llegan a su fin. Así, respecto a la desaparición de una memoria colectiva Halbwachs (2004a) menciona que:

> La memoria de una sociedad se extiende hasta donde puede, es decir, hasta donde alcanza la memoria de los grupos que la componen. El motivo por el que se olvida gran cantidad de hechos y figuras antiguas no es por mala voluntad, antipatía, repulsa o indiferencia. Es porque los grupos que conservaban su recuerdo han desaparecido. (p.84)

La pérdida de una memoria colectiva y, por tanto, la desvinculación en un grupo social está determinada por la desaparición de los miembros que comparten referencias en común sobre un pasado. Sin embargo, el mismo Halbwachs no considera que toda desaparición de memoria colectiva sea definitiva, pues basta con que se conserven algunos elementos o permanezcan recuerdos sobre ciertas perspectivas que del pasado tenía un grupo social para que en otro momento vuelvan a reaparecer recuerdos olvidados.

> En todo caso, dado que la memoria de una sociedad se desvanece lentamente, en las fronteras que marcan sus límites, a medida que sus miembros individuales, sobre todo los más ancianos, desaparecen o se aíslan, no deja de transformarse, y el grupo en sí cambia sin cesar. De hecho, es difícil decir en qué momento ha desaparecido un recuerdo colectivo, y si ha salido del todo de la conciencia del grupo, porque precisamente basta con que se conserve en una parte limitada del cuerpo social para que podamos volver a encontrarlo en cualquier momento. (p.84)

Sin embargo no todos los grupos sociales corren con la misma suerte y los límites de sus recuerdos colectivos tienen un fin. Lo que queda de manifiesto en Halbwachs, respecto a la desaparición de recuerdos dentro de lo que se denomina memoria colectiva, es que dicha pérdida no necesariamente responde a factores premeditados o meditados del grupo, es decir, la pérdida se presenta como una cuestión inevitable con el transcurrir del tiempo. Los matices que nos ayudan a comprender la gradual desaparición de un recuerdo no son abordados y en consecuencia no queda claro qué aspectos, además del tiempo, juegan en la desaparición de los recuerdos. Han sido las elaboraciones de otros teóricos las que nos permiten entrever los factores que juegan en este terreno. En este sentido, en la obra de Tzvetan Todorov (2000) encontramos ejemplos de la pérdida de un pasado al señalar que los totalitarismos del siglo XX han evidenciado un peligro hasta antes inconcebible: la eliminación de la memoria. Una supresión de la memoria que ya había hecho acto de presencia en siglos pasados y que el autor ejemplifica con la hegemonía que los españoles intentaron implementar en el nuevo mundo: «un siglo después (de su llegada) los conquistadores españoles se dedicaron a su vez a retirar y quemar todos los vestigios que testimoniasen la antigua grandeza de los vencidos» (p.11).

De esta manera, Halbwachs concibe la pérdida de una memoria colectiva como una cuestión inevitable del grupo social; sin embargo, los matices de la pérdida no son un aspecto que el autor profundice, solamente considera el desgaste del grupo como el factor determinante para su desaparición. De acuerdo a lo anterior, la conclusión sería que las memorias colectivas se pierden porque los grupos sociales a los que pertenecen desaparecen.

Después de abordar Halbwachs, pasaré a la explicación que da Yerushalmi (2002) respecto a la no transmisión de una memoria colectiva.

Yerushalmi: apuntes sobre la no transmisión en un grupo social. La reminiscencia como posibilidad de recordar lo olvidado

Yerushalmi, a diferencia de Halbwachs, sí plantea algunos parámetros que explican las razones de la no transmisión y, además, agrega un recurso para la recuperación de los recuerdos de ese pasado; dicho recurso es la reminiscencia. Así, para introducir un antecedente del término reminiscencia retomaré el diálogo *Fedón* en el que Platón señala cómo es posible que se recuerde algo que previamente se conocía pero que había sido olvidado.

En este diálogo, Platón (1992) hace referencia a la idea de reminiscencia como la vía que permite a los individuos recuperar el conocimiento verdadero que poseen en su alma, pero que se eclipsó a la hora de nacer.

> Al percibir algo, o viéndolo u oyéndolo o recibiendo alguna otra sensación, pensemos a partir de eso en algo distinto que se nos había olvidado, en algo a lo que se aproximaba eso, siendo ya semejante o desemejante a él. De manera que esto es lo que digo, que una de dos, o nacemos con ese saber y lo sabemos todo a lo largo de nuestras vidas, o que luego, quienes decimos que aprenden no hacen nada más que acordarse, y el aprender sería reminiscencia. (76a, p.63)

Platón toma la segunda posibilidad, la del sujeto que aprende y, en esa medida, va recuperando y recordando parte del conocimiento que se encontraba en su alma. La concepción de reminiscencia sostenida por Platón presenta a un sujeto que en el ejercicio de aprender está recordando el conocimiento que poseía desde antes de nacer, ya que en la filosofía platónica la teoría de que el alma es inmortal y existe desde antes que un individuo nace, es central y permite justificar la noción de reminiscencia, en el sentido en que Platón presenta dicha perspectiva.

En Halbwachs (2004a) se encuentra ya presente el término reminiscencia[1], sólo que es un término al que alude poco. La reminiscencia planteada por este autor estribaría en la posibilidad de que se conserve eso que él denomina cuerpos sociales, que son parte de los marcos sociales y funcionan como vehículos para recuperar recuerdos. Mientras se conserve algo que permita recrear en un determinado momento una parte de un pasado grupal, habrá

1 La idea de reminiscencia en Halbwachs no tiene que ver con esa posibilidad de recobrar el conocimiento que se poseía desde antes de nacer.

cabida para hablar de recuperar aquello que se consideraba perdido o, en otras palabras, mientras exista algo que haga referencia a un pasado olvidado, este, a través de eso que llamamos reminiscencia, puede ser recordado.

En lo que respecta a Yerushalmi (2002), se puede observar que el término reminiscencia es central dentro de la explicación concerniente a la pérdida de recuerdos. Este autor hace mención al uso que ya hacían de este término los griegos, resaltando la importancia y la complejidad que se entrecruzan cuando se pretende hablar de la pérdida u olvido como algo definitivo en un grupo social. En este sentido, el autor utiliza el término en esencia para la misma operación que los griegos: recordar lo que se había olvidado, sin retomar la idea de un conocimiento que se encuentra desde antes de nacer en el alma del individuo como lo planteaba la idea de reminiscencia platónica, «con excepción de esos pocos y raros individuos cuya alma ha conservado huella de los recuerdos prenatales del mundo de las ideas, todo conocimiento es anamnesis, todo verdadero aprendizaje es un esfuerzo por recordar lo que se olvidó» (p. 128).

Así, en el libro: *Zajor. La historia judía y la memoria judía* (2002) agrega una posdata que denomina «Reflexiones sobre el olvido», tratando de dar cuenta de lo que es contrario al recuerdo: el olvido. Yerushalmi introduce un elemento de análisis para explorar la posibilidad de que un grupo social recupere lo que ha olvidado. Esta posibilidad, como ya se ha mencionado, es lo que él denomina reminiscencia. De esta manera, existen dos registros que permiten conservar y, en cierta medida, recuperar la memoria: «haré una distinción provisional entre memoria (*mneme*) y reminiscencia (*anamnesis*). La memoria para nuestros fines, será lo que es esencialmente continuo, sin rupturas, y reminiscencia o anamnesis servirá para describir el recuerdo o la evocación de aquello que ha sido olvidado» (p.128).

Esta diferenciación le permite al autor justificar los procesos a través de los cuales se da la pérdida de recuerdos, pues no se trata de procesos cerrados o definitivos que explican la desaparición de la memoria colectiva o de recuerdos que se consideran parte de esta. Pero ¿qué garantiza la permanencia de una memoria colectiva? La prolongación de esta memoria queda garantizada por la efectiva transmisión del pasado de una generación a otra. Por tal razón, la memoria de un individuo es la que puede padecer los olvidos definitivos, ya que sus recuerdos, si no son compartidos por el grupo social al que pertenece, no tienen posibilidad de quedar arraigados para luego ser recordados una vez que el individuo los olvida. Sin embargo, también es este individuo el que garantiza la permanencia de la memoria colectiva, ya que

el grupo social al que pertenece posee un pasado que le es transmitido y del cual se hace acreedor.

Ahora bien, ¿cómo explica Yerushalmi, por un lado, la transmisión de un pasado y el hecho de que ese proceso se vea cortado, desembocando en su desaparición?

> Cuando decimos que un pueblo «recuerda», en realidad estamos diciendo que un pasado ha sido activamente transmitido a la presente generación, y que este pasado ha sido aceptado como significativo. Y, a la inversa, un pueblo «olvida» cuando la generación que ahora posee el pasado no se lo transmite a la siguiente, o cuando esta última rechaza lo que recibe y no lo sigue pasando a las generaciones sucesivas, lo que viene a ser lo mismo. (p.130)

La forma en que el autor explica la no transmisión de un pasado por parte de un grupo social hace referencia a una postura activa por parte del grupo, ya que no es sólo de la fatalidad de la desaparición o el desgaste grupal lo que determina que la memoria colectiva se pierda –como se presenta en Halbwachs–, sino que la postura activa del grupo queda manifiesta en el hecho de que cada generación transmite sus recuerdos a la siguiente generación, y si esta rechaza lo que recibe no lo transmite más.

Los aspectos que explicarían la desaparición de ciertos recuerdos colectivos se diversifican en Yerushalmi, de tal forma que:

> Lo que llamamos «olvido» en un sentido colectivo sucede cuando los grupos humanos dejan de transmitir a su posteridad lo que saben del pasado, y esta omisión puede hacerse a propósito o de manera pasiva, por rebeldía, indiferencia, indolencia, o como resultado de alguna destructora catástrofe histórica. (p.133)

En esta explicación encontramos una separación con respecto a lo que anteriormente había mencionado Halbwachs: para él, la pérdida de una memoria colectiva no debía entenderse desde la repulsa, antipatía, indiferencia, etc., simplemente venía dado por el desgaste o desaparición grupal. En cambio, Yerushalmi menciona aspectos que atañen al grupo social para saber qué es lo que hace con su memoria, pero también considera los factores externos al grupo que pueden determinar o influir para que la memoria deje de ser transmitida o se desgaste, como puede ser la imposición de algunos recuerdos de un grupo sobre otro.

Esta pérdida tampoco desemboca, para Yerushalmi, en una desaparición definitiva de la memoria colectiva (o en su defecto de ciertos recuerdos).

Como anteriormente se ha mencionado, él introduce la reminiscencia o anamnesis como posibilidad de reactivar ciertos recuerdos olvidados que formaban parte de una memoria colectiva. En cierto sentido, esta cuestión de la reminiscencia queda sujeta a una constante interpretación, pues el hablar de la anamnesis como la posibilidad de traer al presente recuerdos olvidados significa que dichos recuerdos son reconstruidos después de ser olvidados; de esta forma, están atados a condiciones distintas a las que desembocaron la pérdida de dichos recuerdos. «Cada 'renacimiento', cada 'reforma' se remonta a un pasado casi siempre lejano con el fin de recuperar elementos olvidados o desatendidos, frente a los cuales se siente una repentina simpatía, una sensación de empatía, de reconocimiento» (p.135).

De acuerdo con lo anterior, el planteamiento que hace Yerushalmi respecto a la pérdida de una memoria colectiva proporciona elementos que permiten entender diversos aspectos sobre dicha memoria. En este sentido, en el siguiente apartado se abordarán algunos problemas que se presentan en diversos grupos sociales con las actuales tendencias de patrimonialización de un pasado, donde la obsesión por no perder lo que engloba un grupo social, juega con las nociones de conformación de memoria colectiva propuestas por los autores hasta aquí abordados.

La patrimonialización como una forma de eternizar el pasado

Hasta aquí hemos visto algunas de las formas a través de las cuales se ha explicado la pérdida de una memoria colectiva –o los recuerdos que se consideran parte de esta– a consecuencia de ciertas prácticas como la no transmisión que deriva en su desaparición. También se ha visto que la pérdida, en algunos casos, no es definitiva en el terreno de dicha memoria y que el proceso que permite recobrar lo que se consideraba olvidado, como resultado de dicha desaparición, se denomina reminiscencia. Ambas formas de abordar la memoria colectiva, y algunos de sus posibles desgastes, permiten entender ciertas dinámicas de los grupos sociales, es decir, encontramos lo que se considera parte de esta memoria y cómo se pueden resaltar las continuidades y también los quiebres o rupturas que hay con respecto a un pasado.

Así, en lo sucesivo tomaré la memoria colectiva como posibilidad de análisis para las ideas de patrimonialización y apatrimonialización (Candau, 2002) respectivamente. Ambos conceptos implican una perspectiva sobre el pasado y presentan una tensión con respecto a este, ya que las tendencias actuales sobre el rescate o conservación de la memoria promulgan la

idea de patrimonialización del pasado, mientras que la apatrimonialización es una tendencia poco entendible y en algunos ámbitos inviable pero que permite pensar los procesos de no transmisión de un pasado que se han venido señalando a lo largo de este escrito. Por tal razón, aclararé una serie de aspectos conceptuales que permitan evitar confusiones con el uso de algunos términos.

La idea de patrimonio tiene auge durante el siglo XX, dicho apogeo está estrechamente relacionado con la necesidad de conservar prácticas, objetos, lugares, etc., como forma de garantizar un registro de lo que se considera importante en distintos ámbitos sociales y que debe permanecer dentro de la memoria colectiva de los grupos sociales donde existe la tendencia de patrimonialización. Es decir,

> El patrimonio es el producto de un trabajo de la memoria que, con el correr del tiempo y según criterios muy variables, selecciona ciertos elementos heredados del pasado para incluirlos en la categoría de los objetos patrimoniales. Funciona eficazmente como un «aparato ideológico de la memoria». De ahí la importancia de distinguir muy bien entre la valorización del patrimonio y la patrimonialización, pues la primera es consecuencia del acto de la memoria, es decir, de la segunda. (Candau, 2002, p.89-90)

La patrimonialización, ante todo, está relacionada con la actitud política que pretende preservar el pasado. Esta no es una actitud que haya surgido recientemente, pero no había tenido tanto impacto y alcance anteriormente como en la actualidad, pues en el presente se está frente a una época obsesionada por rememorar, ya que «hay un culto al pasado, que se expresa en el consumo y mercantilización de diversas modas 'retro' […]. En el espacio público los archivos crecen, las fechas de conmemoración se multiplican, las demandas de placas recordatorias y monumentos son permanentes» (Jelin, 2002, p.9).

En tanto que, como se ha señalado, «una dimensión esencial de la memoria es el olvido, parece que en el campo del patrimonio, la angustia por la pérdida lleva a guardar todo y a no querer olvidar nada, quizás hasta una próxima saturación» (Candau, 2002, p.91). De acuerdo a Andreas Huyssen (2001), desde los años setenta en el mundo, sobre todo Europa y Estados Unidos, se tiende a musealizar todo. Hay una especie de obsesión por el pasado, del que no se quiere perder casi nada. Esta obsesión por el pasado queda manifiesta en el interés exagerado que se tiene por pretender rescatar culturas desaparecidas o en vías de desaparecer, por investigar qué fue lo que

pasó o está pasando con esas culturas, por registrar los más mínimos detalles sobre aquel evento que tanto nos interesa, etc. A pesar de este impulso por recordar para tener mayores detalles sobre este, es imposible el registro total del mismo, como bien menciona Todorov (2000), «el restablecimiento integral del pasado es algo por supuesto imposible y, por otra parte, espantoso; la memoria, como tal, es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados» (p.16). Sin embargo dicha selección es puesta en duda cuando hablamos de que un grupo social se ve forzado a asumir una visión sobre el pasado que no les corresponde, pero, en definitiva, cuando hablamos de grupos sociales que tienen la posibilidad de decidir sobre qué recordar y qué no recordar, estamos frente a una selección que permite ahondar los motivos por los cuales se recuerdan ciertas cosas y otras no, mientras que en el primer caso estamos frente a la imposición de una selección que ha hecho un grupo dominante sobre un grupo sometido.

Hoy prima el argumento de la trascendencia que tiene para los grupos sociales conservar sus recuerdos y bajo este argumento es que se pretende impedir que el pasado de un grupo se pierda o, si se pierde, se da por hecho que es necesario e imperioso emprender el camino para rescatarlo[2]. «No cabe duda: el mundo se está musealizando y todos nosotros desempeñamos algún papel en este proceso. La meta parece ser el recuerdo total. ¿Es la fantasía de un encargado de archivo llevada al grado de delirio?» (Huyssen, 2001, p.19).

Este delirio por el pasado ha permeado distintos ámbitos de la vida humana, pues ya no sólo es el aficionado coleccionista de antigüedades quien tiene una obsesión por el pasado, tampoco se trata de un museo esporádico en memoria de alguna de esas personas que se consideraban héroes, sino que, diversos grupos sociales, observan cómo otros grupos (gobierno, empresas u organizaciones civiles) se apropian de sus memorias para legitimarse en el presente. Lo anterior no es una tendencia nueva o ajena al ámbito social –no pretendo hacer juicios de valor al respecto–, de hecho es normal que algunos grupos, por ejemplo los gobiernos, se apropien de ciertas memorias como una forma de instalar su hegemonía; lo que habría que cuestionar es la selección que se hace de ciertas memorias grupales en detrimento de otras.

En línea con lo anterior, resulta incomprensible para los que abogan por el rescate y la conservación del pasado de una memoria colectiva el abando-

2 Con estas pretensiones de «rescate» sólo me estoy refiriendo a las tendencias actuales y soy consciente de que no existen las mismas iniciativas de «rescate» para todos lo grupos sociales perdidos o en vías de perderse.

no de ciertas tradiciones por parte de un grupo social (prácticas que forjan la asimilación de un pasado). Tampoco es admisible –para quienes abogan por el rescate y conservación– tener una actitud pasiva ante la desaparición de prácticas que eran y son parte de lo que se considera memoria colectiva. Al respecto de esta obsesión Huyssen (2001) menciona que, desde su perspectiva, ese predominio que se le da a la memoria forma parte de los baluartes que nos defienden del miedo, pero ¿de qué miedo habla el autor?: «Del miedo a que las cosas devengan obsoletas y desaparezcan, un baluarte que nos proteja de la profunda angustia que nos genera la velocidad del cambio y los horizontes de tiempo y espacio cada vez más estrechos» (p.31).

Esta tendencia de arropar el pasado presenta diferencias respecto a las formas de transmisión de la memoria colectiva que hemos venido abordando; dichas diferencias entran por la veta de las explicaciones de la no transmisión de memoria abordadas desde el desgaste y desaparición del grupo (Halbwachs, 2004a); y la posibilidad de que sea el grupo quien determine si transmite o no la memoria colectiva que posee (Yerushalmi, 2002). En efecto, las pretensiones a través de las cuales se lleva a cabo la patrimonialización de una determinada manifestación grupal no son necesariamente impulsadas por los grupos, sino que algunas son iniciativas que se imponen desde ámbitos externos al grupo. Estas iniciativas impuestas no siempre resultan evidentes y no es tan sencillo determinar hasta qué punto un grupo decide patrimonializar su pasado o forma parte de una inercia en la que otros grupos han decidido la patrimonialización del primero. En este sentido, se involucran diversos sectores que pretenden resguardar o rescatar lo que está en riesgo de perderse por factores diversos como pueden ser: el desinterés por un determinado abordaje del pasado o la necesidad de adoptar otras formas de abordar dicho pasado que permitan a un grupo social incluirse dentro de las dinámicas que se imponen desde otros grupos en quienes los primeros terminan, de alguna manera, subordinados. En este sentido, también está presente la tensión que se genera al intentar imponer una mirada sobre el pasado.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que tampoco se rescatan o resguardan todas las manifestaciones culturales de un grupo o, incluso, no todos los grupos sociales tienen frente a ellos las iniciativas de resguardo por parte de algún sector interesado en preservar su memoria. Regularmente las manifestaciones que se buscan preservar responden a ciertos estándares de pensamiento con los que se coincide de alguna determinada manera y, en esta coincidencia, se refleja el rechazo a otro tipo de manifestaciones.

Bajo esta lógica de la preservación resulta incomprensible la idea de que un grupo social no esté interesado por resguardar su memoria colectiva; aunque un grupo no sea parte de las iniciativas de patrimonialización es poco común que de forma consciente pretenda abandonar ciertos recuerdos que reafirman aspectos de un pasado que se quiere dejar de lado. Al abandono consciente de recuerdos Candau (2002) lo llama actitudes apatrimoniales e implica la pérdida de memoria colectiva por parte de un grupo social, actitud extraña de acuerdo al paradigma imperante sobre la memoria, donde esta juega un papel central en las construcciones de futuros para las sociedades. Esto no significa que la memoria no tenga sentido para los grupos con tendencias apatrimoniales, pues la memoria es un aspecto que resulta inevitable tener en cuenta, pero no se le da tanta preminencia como en aquellos contextos donde está sobrevalorada: «Así, hay que comprender que los campesinos destruyan voluntariamente antiguos utensilios agrícolas; los zapateros, hormas; los pescadores mediterráneos, viejos anzuelos, como modo de sacar de la memoria los objetos que evocan un oficio difícil, duro […]» (p. 92).

Estas actitudes apatrimoniales coinciden con la idea de que es la generación poseedora de una memoria la que determina si la sigue transmitiendo o no, como lo plantea Yerushalmi. En cambio, desde el pensamiento de Halbwachs habría una forma de explicar las actitudes apatrimoniales no en el terreno de la memoria colectiva, pues recordemos que para él la pérdida de esta tiene que ver más con la desaparición del recuerdo e incluso del grupo social, pero sí se podría explicar en el terreno de la memoria individual cuando menciona que un individuo conserva nociones vagas sobre un grupo social al que perteneció o con el que se relacionó y con el que ya no se siente identificado. En este sentido, se podría señalar que cuando Halbwachs habla sobre este alejamiento del individuo de un grupo social lo hace en el terreno de los recuerdos, pero hay que tener en cuenta que estos recuerdos están relacionados con formas de ser en lo social, lo que podría explicar que la desvinculación del individuo de un grupo es la desvinculación con las prácticas de este grupo.

Aun el punto anterior es una actitud poco común para los tiempos actuales, donde los grupos sociales, de acuerdo con ciertas concepciones, tienden a arraigar recuerdos que les permiten reafirmar su identidad. En el terreno de las memorias colectivas encontramos diversos matices, pues, por un lado, estamos frente a aquellas que han sido arropadas por ciertos sectores (por ejemplo el gobierno) y estos, en cierta medida, garantizan la permanencia

de dichas memorias mientras la tendencia que la ha arropado sea vigente. Sin embargo, ese arropamiento presenta una paradoja, ya que no es más ese grupo poseedor de una memoria colectiva el que definirá qué recuerdos o qué aspectos sobre el pasado se resaltarán, o sea, pasa a convertirse en una memoria que trasciende a su grupo, pero a la vez que trasciende, dejan de tener incidencia quienes se consideran los gestores y portavoces de dicha memoria.

Conclusiones

Los procesos de transmisión y no transmisión de un pasado están presentes en las memorias colectivas de la sociedad. Analizar qué condiciones garantizan o impiden su transmisión o interrupción permite encontrar explicaciones alternas a las ya instaladas tendencias de patrimonialización o subyugación de memorias al discurso dominante sobre el pasado, tan en boga actualmente.

De acuerdo a lo anterior, considero que los aportes realizados sobre la memoria colectiva en Halbwachs –respecto a las formas en que la memoria se prolonga a lo largo del tiempo o cómo luego se desgasta y corre el riesgo de desaparecer o desaparece– exigen un análisis respecto a cómo actualmente es incomprensible esa noción de desgaste y desaparición de una memoria, cuando quizá forme parte de circunstancias grupales donde la intervención para su rescate es poco ideal para determinados grupos.

También valdría la pena reflexionar por qué sectores como el gubernamental actualmente buscan rescatar grupos cuyas tradiciones y costumbres no eran parte de su agenda anteriormente, y ahora hay una insistencia por reconocerles y darles el lugar que merecen. ¿Qué hay detrás de esas tendencias de apropiación? ¿Acaso no es una nueva forma de obligar al otro a ser lo que se cree debe ser y a guardar lo que se cree tiene valor? Pero ¿qué se está tomando como parámetro para considerar que una memoria sí debe ser exhibida y otras no?

Referencias bibliográficas

Balza, R. (2004). «De Wittgenstein a Ricoeur. La visión de aspectos y la mirada historiográfica». *Revista de Filosofía*, 22 (48). Recuperado de http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S0798-11712004000300002&script=sci_arttext

Candau, J. (2002). *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Halbwachs, M. (2004a). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza.

_____ (2004b). *Los marcos sociales de la memoria*. México: Anthropos.

Huyssen, A. (2001). *En busca del futuro perdido. Cultura y memorización en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Rousso, H. (1998). «El estatuto del olvido»: *¿Porqué recordar?* En H. Rousso, A. Garapon y J. Kristeva (comps.). Barcelona: Granica.

Ruiz Torres, P. (2007). «De perplejidades y confusiones a propósito de nuestras memorias». *HISPANIA NOVA*, Número 7. p. 799-842.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Buenos Aires: Paidós.

Yerushalmi, Y. (2002). *Zajor. La Historia Judía y la Memoria Judía*. España: Anthropos.

Creador de mundos

El efecto performativo del lenguaje en la narración autobiográfica y en la resignificación de la identidad

*Carlos Guerrero Velázquez**

RESUMEN

¿Qué sucede cuando alguien narra su vida en la entrevista biográfica? ¿Qué «vida» es esa que cuenta? ¿Qué significa el relato que hace?

La entrevista biográfica –evento comunicativo que elabora y captura el relato autobiográfico– evidencia la profundidad temporal en que se proyecta una identidad, pero da cuenta también de otro proceso: la construcción de sentidos que se da en la narración y que impacta la formación de aquella.

El presente texto reflexiona en torno a la entrevista biográfica como fuente de los trabajos de construcción de memoria e historia oral, así como de su producto, la narración. Se analiza la función del lenguaje en la configuración de la identidad narrativa, sosteniendo que en la narración autobiográfica no sólo se comunica un discurso identitario, sino que él mismo se crea durante el evento; conteniendo elementos que vuelven al relato parcialmente ficcional y contribuyen a la construcción de sentidos de memoria y conciencia histórica. Esta reflexión se hace con el objetivo de plantear una propuesta teórica a partir de los postulados de la filosofía

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Aguascalientes (México). Actualmente cursa la Maestría en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Luján (Argentina), becado por la Organización de Estados Americanos.
Su correo electrónico es: alberto_guerrero144@hotmail.com

de Ludwig Wittgenstein sobre la mecánica que sigue la mencionada creación de sentidos, a fin de entender mejor la forma en que la identidad se constituye y proyecta a través de la narración.

Palabras clave: narración autobiográfica, identidad narrativa, Ludwig Wittgenstein.

Introducción

A menudo se cita a Jean Paul Sartre en su afirmación de que los seres humanos somos contadores de historias por naturaleza. Para Sartre –que consideraba la existencia tanto una condena como una oportunidad–, somos lanzados al mundo sin una esencia, es decir, sin algo que determine de antemano qué somos y cómo debemos actuar; y por ende, sin propósito ni destino. Por ello cada persona tiene la tarea de irse construyendo, proporcionándose significado, lo cual conlleva que cada uno cree una identidad para sí mismo; contar historias es sólo parte de ese proceso. Valdría la pena rescatar el pensamiento del francés al analizar el papel que esta vocación de contar –esta necesidad de narrar constantemente– tiene en la formación misma de nuestra identidad.

El relato de vida, a menudo menospreciado por causa de su subjetividad entre los círculos intelectuales, se presenta como un recurso cada vez más valorado en el ámbito de la historia (Hartog, 2001), demostrando ser una fuente de abundante significado que permite ampliar los conocimientos históricos existentes, abrir nuevas vías de investigación y trazar rutas ahí donde el actuar de ciertos grupos o el azar mismo han querido borrar del tiempo los rastros de sucesos importantes.

Además de la historia, varias disciplinas sociales y humanistas han tomado la metodología de la entrevista para desarrollar parte de su trabajo. Una de sus modalidades es la que se realiza para obtener la narración auto - biográfica, donde un entrevistado relata fragmentos de su vida, muchas veces en relación con un suceso determinado que ha sido previamente evidenciado por el interés del entrevistador. Es este el tipo de entrevista que concierne al presente ensayo, así como su producto: la narración autobiográfica.

El retorno de las fuentes orales

Aunque ya en la antigua China y en las culturas prehispánicas de América era conocido el papel de la narración oral en la transmisión de los acontecimientos –por ejemplo en la mitología y cosmología de los colectivos indígenas–, no es sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial que surge una versión moderna de historia oral (Moss, 1988) y que el papel del testigo como espectador y actor de la historia es revalorizado a partir de la experiencia europea del Holocausto, sufriendo un giro luego de la discusión de la representación histórica y los acontecimientos límites, por el estatuto casi privilegiado que adquiere el testimonio. Su tratamiento en los acontecimientos traumáticos tiene una particular metodología y problemática en la construcción del sentido, que historiadores como Alessandro Portelli (2003) se han encargado de exponer[1].

Cambios sociales e intelectuales en la metodología de las ciencias, provocaron la revalorización paulatina de las fuentes orales, además de la incorporación de innovaciones tecnológicas que permitieron el tratamiento de materiales distintos a las fuentes escritas (Schwarstein, 2001). A pesar de la apertura y la transformación de los paradigmas científicos, la historia oral ha tenido que pasar por un largo proceso de legitimación que hasta el día de hoy no concluye, aunque muchos de los historiadores actuales «han respondido que sí a la historia oral, a condición que las fuentes orales reciban adecuado tratamiento» (Hartog, 2001, p.25). La inclusión de las fuentes orales en la metodología historiográfica está recibiendo un gran empuje a raíz del cada vez mayor cuidado con que los historiadores orales tratan las fuentes (James, 2009). Conscientes del subjetivismo inmerso en la narratividad de los relatos autobiográficos, influenciados por tendencias de crítica literaria, «los historiadores orales están cada vez más prevenidos sobre los límites de los testimonios orales como una fuente que sirva para aumentar las existencias históricas sobre el pasado reciente» (James, 2009, p.9), provocando con ello que la forma de la narración oral sea analizada de manera tan exhaustiva como su contenido. Como dice Dora Schwarstein (2001), «el sentido ha reemplazado a la causa como foco central de atención» (p.15).

Esta nueva irrupción de la subjetividad ha traído otra vez a la atención la antigua discusión sobre la relación entre mente y conocimiento; y más específicamente, la influencia que tiene la primera sobre la cimentación y justificación del segundo. El análisis de las fuentes orales ha permitido también

1 Debido a los alcances y objetivos de este trabajo, tal discusión no será abordada, aunque es necesario mencionarla por su importancia dentro de la rama de la historia que nos compete.

que se reflexione una vez más en la importancia que tiene la construcción de sentidos en el esquema narrativo. Historiadores como Daniel James (1992) y Alessandro Portelli (2004) han reflexionado sobre las construcciones subjetivas que se realizan durante la entrevista biográfica y sobre las implicaciones que esa subjetividad tiene en el trabajo del investigador. Otros, como Roland Grele (1991), se han enfocado en la naturaleza pragmática del lenguaje y la manera en que las ideologías[2] buscan imponerse en la elaboración del discurso.

Las fuentes orales están plagadas de silencios, distorsiones e incoherencias, ya que el material con el que se construyen no se compone solamente de información sobre los hechos, sino también de ideologías, deseos conscientes e inconscientes, resignificación de experiencias pasadas, entre otros elementos, todos ellos sujetos a los alcances y distorsiones de la memoria (aunque esos problemas también existen respecto a muchas fuentes no orales, sólo que en estas son más evidentes). Por esta causa, los historiadores orales hacen hincapié en lo inadecuado de usar estas fuentes de manera factual, lo cual tampoco es objetivo de este tipo de historia, ya que en ocasiones lo que se desea tener es un «registro subjetivo de cómo un hombre o una mujer contempla su vida en conjunto con una parte de la misma» (Thompson, 1988, p.224).

La entrevista de historia oral: una invención dialógica

La entrevista de historia oral es el método mediante el cual se obtiene (y se crea) información a partir del testimonio del entrevistado. Como técnica específica en ciencias sociales, nace a partir de la comercialización y popularización de las grabadoras, posterior a la Segunda Guerra Mundial. Este suceso comunicativo es «un medio para la producción de nuevos conocimientos» (Schwarstein, 2001, p.19), ya que en él no solamente se investiga un suceso pasado con el fin de brindar claridad sobre él, sino que se genera un producto nuevo como resultado de la tensión discursiva que se crea entre dos personas que pretenden establecer significados sobre un fenómeno del pasado. Como sostienen Gil Villa y Antón Prieto (2000), en la historia oral la evidencia se hace, ya que se trata de «el resultado del discurso subjetivo del entrevistado guiado a su vez por las cuestiones planteadas subjetivamente

2 Entiéndase en este texto «ideología» como un conjunto de ideas –que incluyen una representación de la realidad y una postura axiológica en torno a ella– que ejercen influencia perfomativa sobre el pensamiento, las decisiones y la acción del sujeto en diversas áreas de su vida diaria. En todos los casos, se habla de ideologías individuales, a menos que se explicite lo contrario.

por el entrevistador» (p.16), lo que conlleva que tal evidencia solamente empiece a existir a partir de lo que el grabador registra.

La entrevista biográfica se construye en un terreno creador donde dos ideologías se debaten durante la generación del discurso. Esto no quiere decir que no haya una implicación de, por lo menos, otro participante en el diálogo, lo que algunos autores definen como la «audiencia imaginada», consistente en el potencial lector o auditor del producto que se genera en este evento. Los participantes saben que alguien va a leer o escuchar la entrevista y median sus intervenciones siendo, en mayor o menor medida, conscientes de ello.

Leonor Arfuch (2007) define la entrevista como una «invención dialógica», debido a su carácter creativo y compartido. Esta autora señala que las narraciones personales «se hallan profundamente enraizadas en ideologías» (p.65) y estas ideologías se ponen de manifiesto en la situación dialógica que se crea durante la entrevista, tanto por parte del entrevistador como del entrevistado. Nos dice Schwarzstein (2001) que «dos elementos por lo menos convierten a la fuente oral en algo diferente [de otros tipos de historia]: el papel que juega el entrevistador y sus propios valores y el hecho de que las historias orales se refieren a experiencias del pasado contadas desde la perspectiva del presente» (p.19). Esta situación se da debido al carácter político que tiene la conversación (Arfuch, 2007) (cuando hablamos de «político», la palabra debe entenderse en su sentido etimológico). En ella se da un encuentro de dos mentes con opiniones, ideas, valores, creencias, esquemas, entre otros, que normalmente son distintos –cuando no absolutamente dispares– y que buscan un marco de referencia a través del cual entenderse y proyectarse.

La entrevista no escapa a este carácter y, si bien la función del entrevistador no es imponer su punto de vista con respecto a un suceso determinado, su propia subjetividad se pone en juego a través del lenguaje verbal y corporal con que se dirige al entrevistado. Los historiadores orales son (se espera que lo sean) conscientes de la influencia que tiene el entrevistador en la creación de las fuentes orales, es decir, en el suceso de la entrevista, y también en la manipulación que recibe la grabación posteriormente. Al ser un texto de elaboración compartida, la narrativa producida es creada por la interacción de dos subjetividades, donde ambas participan de forma activa en su generación.

Los elementos ficcionales de la narración autobiográfica y la identidad

El tema específico de la estructura narrativa que toman los relatos de vida, ha sido abordado numerosas veces, tanto por investigadores que forman parte de la academia de historia, como por otros que no lo hacen, pero que desde sus disciplinas han aportado visiones novedosas al estudio. Es el caso de Leonor Arfuch, quien se ha interesado por el análisis de las formas y las dinámicas que se dan en el suceso comunicativo que llamamos entrevista biográfica (Arfuch, 1995) y por el carácter ficcional que cobran los relatos autobiográficos a partir de su estructura narrativa y su impacto en la conformación de la identidad (Arfuch, 2007). Esta investigadora argentina se ha visto influenciada por el trabajo de la francesa Regine Robin (1996), quien ha reflexionado sobre el papel de la memoria en la conformación de la identidad plasmada en el relato.

Hagamos un alto en este punto. Los componentes ficcionales o la ficcionalidad inmersa en un relato autobiográfico son el tema principal de este ensayo, aunque no la argumentación en torno al nivel de ficción que tal relato pueda contener. Es necesario señalar que ya se han sostenido importantes discusiones sobre el tema. Los historiadores orales no enfrentan la entrevista de forma inocente, sino que son conscientes de la importancia que tiene la ficción en la construcción de significados. Nuestro interés principal radica, más bien, en el cómo se da esa ficcionalidad, en los procesos que se llevan a cabo para que la misma sea posible, mirándola a través del cristal del lenguaje.

Volvamos a Arfuch y a Robin, a quienes retomaré por la transdisciplinariedad con que abordan el tema. Ambas manifiestan compartir las nociones de Paul Ricoeur en torno al carácter narrativo de la historia y la importancia de la memoria. Ambas autoras sostienen también que, a causa de su misma estructura, la narración autobiográfica contiene elementos que la vuelven en parte ficcional (como si se tratara de un texto literario) a partir del cual una persona quiere comunicar un sentido, una identidad.

En *El laberinto de la soledad* (1984), Octavio Paz elabora una radiografía de la identidad mexicana a través de sus íconos y sus mitos, sus fiestas y excesos, su música y dolor, su contracultura y su lenguaje. El libro, escrito a finales de la primera mitad del siglo XX, responde al espíritu de un tiempo marcado por la incertidumbre, luego de que los grandes nacionalismos en el arte y la cultura, así como los nuevos descubrimientos arqueológicos que denotaron la grandeza prehispánica, comenzaran a rescatar el pasado ancestral con miras a establecer una conexión que permitiese al mexicano contemporáneo sentirse parte de una gloria olvidada. Años después, ante los excesos gubernamen-

tales que llevaron a la masacre de Tlatelolco –México, 1968–, el mismo autor revisa su obra y escribe un anexo que hace sentir nuevamente la pregunta por la razones del ser del mexicano, por su identidad. Una misma cuestión en dos momentos históricos marcados por el cambio y, sin duda, por la crisis.

Dice Régine Robin que la pregunta por la identidad surge precisamente cuando ésta tambalea, cuando se siente perdida o inconsistente. Permítaseme agregar que esa sensación de inconsistencia y tambaleo quizá no sea producida antes de preguntarse por la identidad, sino que son precisamente los esfuerzos por definirla, los que hacen que nos enfoquemos en ella.

¿Qué nos hace ser nosotros? ¿Qué nos proporciona un sentido de pertenencia a nosotros mismos, por decirlo así? En 1983, Paul Ricoeur (1988) abordó el problema de la identidad desde las nociones de «mismidad» e «ipseidad», conceptos claves en su pensamiento. Ambas nociones configuran la percepción del sí mismo y de los otros que tenemos, como personas o como pueblo. Existe una parte que se manifiesta como permanente: nombre, cuerpo, conciencia, pero también una porción que se reconfigura constantemente, haciéndonos diferentes cada día y, sin embargo, los mismos. Mientras que «mismidad» se adhiere a lo estable, lo idéntico, lo inmutable, la «ipseidad» abre el sentido de la palabra identidad a la idea de algo no acabado. Como señala Robin (1996), uno está siempre preso en esta dialéctica entre lo que es propio de sí mismo y extraño a sí mismo.

¿Qué es, a fin de cuentas eso que cambia, que se configura constantemente? Ideas, nociones, sentidos, historia. En suma, el impacto ideológico de las experiencias diarias que modifican los discursos que brindan sentido sobre lo que somos, que nos explican en relación con nosotros mismos, con el mundo y nuestro ser en el tiempo. Ricoeur nos muestra un pensamiento que abre la posibilidad de una identidad narrativa, a diferencia de identidad sustancial. El hombre se concibe entonces como «un sujeto constitutivamente incompleto, modelado por el lenguaje, y cuya dimensión existencial es 'dialógica', abierto a (y construido por) un otro» (Arfuch, 2008, p.135).

Robin (1996) sostiene que «es sumamente interesante que Ricoeur utilice la noción de narratividad para pensar a su vez en la noción de identidad, porque esto implica la presencia de una marca de ficción, de ficcionalidad» (p.37). Al relatar, se encuentran puntos que proporcionan el sentido espacio-temporal a la narración, de tal manera que esta diga algo respetando las maneras en que nos han enseñado que debe decirse, interconectando las piezas del rompecabezas de sucesos hasta que se les de una relación lógica. Si la identidad –o una parte de ella– se sostiene en la narración, se abre la puerta entonces a la ficción, ya que la construcción del discurso está sujeta a esquemas que responden a un estereotipo aprendido –el de la narratividad– y por ello se modifica para adaptarse a este tipo de discurso.

En la entrevista biográfica, la identidad se va formando en un espacio imaginario y ficcional, a fuerza de estar compelido a nuestro entendimiento, ensamblado para ser leído por la manera en que comprendemos el mundo; de ahí que «estas búsquedas de raíces, estas búsquedas de orígenes, estas búsquedas de una identidad son siempre imaginarias» (Robin, 1996, p.58). Por ello, cuando alguien elabora un discurso encaminado a reconstruir la propia identidad, la ficcionalidad deja sentir su inevitable presencia a pesar de la intencionalidad del autor.

Una cuestión de suma importancia en una ontología de la identidad es su carácter social. En sus diversas acepciones, el término «identidad» se muestra como un constructo cuyas estructuras están definidas por la cultura, que es transmitida a través del lenguaje. Esta relación que existe entre identidad y lenguaje, será imprescindible para entender las implicaciones que conlleva la construcción de las identidades en el relato de vida.

Discurso y lenguaje

En el terreno creador de la entrevista se genera un discurso a partir del encuentro de dos subjetividades que buscan establecer una comunicación, lo que implica construir un marco de referencia común que haga posible lo que solemos llamar «entendimiento». ¿Qué forma este marco de referencia común? Entremos un poco en el pensamiento del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein.

Wittgenstein (1988) sostuvo que el entendimiento entre dos personas que se comunican es posible debido a que ambos comparten formas de vida comunes; esto quiere decir que los contextos en que se utilizan las expresiones son comunes a ambos y ambos funcionan como mediadores de la validez del uso de tales expresiones. Pero este marco de referencia común que se traza está todo el tiempo minado por el hecho de que tales formas de vida suponen también la adaptación de la comunicación a los criterios propios de entendimiento. La imposición ideológica no se da solamente por un afán de dominación, sino que todos tratamos de adecuar la información para que pase por nuestros filtros, para entenderla bajo nuestros criterios y formas de vida. «Si el acontecimiento habita el lenguaje, lo hace en una noción de discurso que no se deslinda de él: discurso no sólo como palabra, sino también como cuerpo, gesto, acción, 'forma de vida', como gustaba definirlo la metáfora de Wittgenstein» (Arfuch, 2008, p.133).

En la narración autobiográfica, los sonidos aparecen salpicados, entremezclados y aderezados por una multitud de aditivos que les enriquecen al brindarles un marco de referencia más amplio, lo queda cuenta aún más de las formas de vida del hablante, de su mundo y su sentido. Los silencios,

dubitaciones, énfasis, pausas, expresiones faciales y manuales, la postura, los movimientos oculares… una multitud de marcas que actualizan la expresión hablada y que le complementan, estando ellas mismas sujetas a la validación de las formas de vida comunes. En palabras de Arfuch (2008), «al hablar, son las marcas emocionales, la gestualidad, la entonación, lo que realmente da sentido a lo que se dice. Pero esas marcas son también sociales, convencionales, y se espera en cada caso que sean adecuadas a la situación» (p.55).

Esas marcas no sólo complementan al lenguaje, ellas mismas son parte del lenguaje, también pueden analizarse como formas del mismo. Después, se muestran difíciles de plasmar en forma escrita para el entrevistador, quien debe cumplir con una larga tradición que privilegia la palabra escrita sobre cualquier otra. Pero aún esas redacciones dan cuenta del interés que en los propios entrevistadores despierta la riqueza del lenguaje no escrito, pues «hay en las propias formas escritas un intento de representación 'visual', de atrapar 'entre paréntesis' aquello que es de otro orden (como la sonrisa), una utilización de signos diegéticos, a la manera del guión de cine, o del segundo texto teatral» (Arfuch, 2008, p.52).

Toda esta riqueza tiene una función eminentemente comunicativa. Pero ¿en qué sentido debemos entender el término mismo de «comunicación», cuando presumimos que en uno de sus actos (la entrevista biográfica) se construyen identidades?

Más que una definición esencial, hace falta un enfoque pragmático del término. Si se afirma que las construcciones lingüísticas son aprendizajes netamente sociales, deberá entenderse también que la adquisición y el desarrollo de las mismas tienen una función social, un porqué que puede ser explicado dentro de un marco de análisis que entienda la comunicación como un requisito de la sociabilidad. Cuando Wittgenstein analiza diferentes concepciones del lenguaje, se da cuenta de que a menudo se piensa que este se concibe con una función meramente representativa para dar cuenta de algo, sea el mundo, los sentimientos, pensamientos o acciones, por mencionar algunos. Sin embargo, se da cuenta que es esta una concepción limitada, ya que ¿de qué sirve tal representación por sí misma, si no es capaz de tener una repercusión en alguien (interlocutor)? Con ello se piensa en el carácter eminentemente práctico que tiene el lenguaje, en que su función no consiste en representar, en comunicar una imagen del pensamiento –o no se limita a ello– sino a efectuar, a mover, a causar. Cuando se efectúa el acto comunicativo, la motivación no se limita a «decir» lo que se desea, sino a que lo dicho sirva para algo, cause algo en el otro, haga.

Cuando se habla de sí mismo en la narración autobiográfica, se está queriendo provocar algo con el discurso, lo que dejaría de lado cualquier suposición de que la declaración satisface sus objetivos al ser emitida, que se

culmina en sí, que cumple la función de «dejar salir» los recuerdos de alguien. El discurso pretende más que eso, quiere construir algo, desea provocar uno o más estados mentales en otro o en sí mismo (entendimiento, admiración, culpa, denuncia, comprensión, la sensación de estar siendo escuchado). El individuo deja de ser «evidencia» para convertirse en testigo, en alguien que de hecho es parte de la historia que cuenta, no sólo un registro de la misma.

Wittgenstein llama «juegos del lenguaje» a estas relaciones que se establecen en el acto comunicativo, donde los contextos determinados brindan sentido al lenguaje dentro de un marco de referencia que se da entre quienes participan de la comunicación. El austriaco propone este símil al darse cuenta de que la comunicación funciona con una mecánica similar a la empleada en el juego, donde las acciones de los jugadores están reguladas por normas que pueden cambiar dependiendo del contexto específico en que los hablantes se encuentren o que surgen en la dinámica del juego sin hacerse explícitas.

El aprendizaje del lenguaje se da cuando una persona se va haciendo competente para usarlo de forma eficiente en contextos distintos. Para Wittgenstein, esto es posible gracias a que disponemos de ciertos «filtros» –no se me ocurre otra metáfora más afortunada– que él llamó «criterios gramaticales», los cuales nos indican cómo usar el lenguaje en cada contexto. Nuestros criterios se forman a partir del aprendizaje (entrenamiento) que tenemos al participar en actos comunicativos. Cuando una persona utiliza el lenguaje, se ve en la necesidad de ser entendido por su interlocutor, por lo que busca la forma de hacer efectiva su «emisión»; esto significa que busca proyectar una palabra de forma funcional en los juegos del lenguaje donde ésta pueda usarse con sentido. Este ejercicio va modificando constantemente nuestros criterios de proyección, es decir, los «filtros» que nos hacen competentes en el uso del lenguaje, pues los contextos o juegos son cada vez más disímiles.

El aprendizaje de las palabras no se da de manera aislada (descontextualizada), pues las frases se aprenden dentro de contextos específicos. Esto provoca que al aprenderse una palabra se aprenden muchas otras cosas, como las frases en las que se emplea, las situaciones en que se usa, la forma de comportarse para expresar distintos sentimientos en casos determinados o los efectos que tiene sobre los que escuchan. Consciente de lo anterior, Wittgenstein (1988) afirma que imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida, debido a que en las prácticas lingüísticas se ponen en juego un sinnúmero de sentidos que nos hablan de las formas en que las personas viven y entienden el mundo. Cuando se modifican los criterios gramaticales de una persona, se modifica también la forma en que esa persona entiende el mundo.

La re-significación de la identidad en la entrevista autobiográfica: una propuesta

Este es el punto más importante del presente ensayo, pues a partir del pensamiento de Wittgenstein podemos ver que los criterios no sólo dan forma (proporcionan sentido) al mensaje que emitimos, sino que al mismo tiempo van modificando y creando nuevos sentidos a partir de los diferentes usos del lenguaje. Quizás esas modificaciones sean mínimas, en ocasiones imperceptibles, pero no cabe duda de que ellas sientan las bases de nuestra configuración de la realidad.

En el relato autobiográfico, se usan estructuras simbólicas y procedimientos narrativos más allá de los propios. Se dan identidades locales, de clase, e identidad personal, en donde unas y otras se sostienen y apoyan. Alessandro Portelli (1994) expone casos donde los protagonistas hacen uso de códigos de expresión socialmente reconocidos que permiten formular hipótesis sobre estados de ánimo a quien narra. Independientemente de la veracidad de su relato, de su apreciación o de la efectividad de su observación, lo importante sigue siendo el hecho mismo de que se está construyendo un sentido, una realidad. En palabras de Arfuch (1995), «el leguaje atesora una sabiduría acumulada en sus usos históricos, una riqueza de significaciones que se actualizan en nuevos contextos» (p.54).

La emisión del mensaje en la narración afecta al emisor por dos causas. Primero, debido a que, en tanto se escucha, él mismo es receptor de su mensaje y por tanto receptor de sentidos; esto se confirma al ver cómo en las entrevistas existe un esfuerzo del que testimonia por construir un discurso en el cual explora, vuelve sobre sus pasos, reconstruye, resalta o elimina lo declarado (los «saltos» de los que habla Gerardo Necochea [2008]). Segundo, porque el mismo ejercicio de construir sentidos le afecta en tanto que se hace partícipe de un juego del lenguaje en el cual sus «criterios» se ponen en juego también, se van configurando mientras se emite el discurso, gracias a su enorme plasticidad que depende de la capacidad de aprendizaje y adaptación humana.

Cuando alguien es entrevistado, se ve en la necesidad de hablar de sí, de poner en juego los recursos lingüísticos conocidos para dar cuenta de una identidad, no de una ajena, sino propia. Entonces comienza a hablar de una persona que funge como personaje y protagonista de una sucesión ordenada de hechos –ordenada por fuerza de los esquemas aprendidos– que dan cuenta de la vida de ese personaje. Es así que se da el doble efecto de la narratividad en el relato autobiográfico: por una parte, se construye una identidad pública a partir de aquello que se quiere decir, lo que se desea contar, todo ello para

expresar algo en específico de ese personaje. Pero, por otro lado, ese contar también va construyendo sentidos que la persona se apropia para explicarse a sí misma el orden de la sucesión de hechos en el tiempo.

Por supuesto que, en muchos casos, las omisiones, las deformaciones o énfasis que se dan en las narraciones, tienen como motivo exponer al personaje creado con determinadas características, ya que el narrador es consciente de que ese personaje será comunicado a otros, por lo menos a quien en ese momento le escucha. Pero a pesar de esa ficcionalización, en cierta manera intencional, la construcción de identidad se da también, ya que al momento de crear tal personaje público se hace la contraposición con el privado, aquel que sólo es accesible para el narrador mismo y del que está evitando dar cuenta. Este doble discurso también significa algo en la creación de sentido, pues el hecho de que el mismo exista, está diciéndonos algo sobre el narrador (comunica una intención de ocultar) y con ello, enriqueciendo el relato.

La modificación de la identidad narrativa en el discurso autobiográfico se da cuando se está creando la narración, ya que entra en juego la capacidad y la necesidad de provocación que el lenguaje tiene en su carácter comunicativo y que potencia al narrador para construir una proyección de un «alguien» que se manifiesta como personaje; esa misma capacidad que tiene un literato cuando se enfrenta al reto de generar un ser ficticio. Puede ser incluso que uno de los momentos más importantes para la identidad sea el instante mismo en que se narra, en que se comunica la experiencia propia, porque es entonces cuando se establecen las relaciones entre los sucesos y se hace un esfuerzo consciente de estructurarlos dentro de un esquema, darles forma, hacerlos entendibles y lógicos, proporcionándoles referencias dentro de un marco histórico y explicarlos; en suma, de hacerles decir algo, de darles «sentido». Ese sentido que, más que una necesidad comunicativa, es un requisito para entender el mundo. Posiblemente Immanuel Kant (1943) no estuviese tan equivocado al afirmar que sólo puede ser cognoscible la realidad a partir de que nuestras «categorías» le dan forma.

Ya Austin (2003) señalaba el carácter performativo del lenguaje, su potencia para construir mundos. Esta potencia se actualiza en el discurso autobiográfico y en otras formas de comunicación que emplean el esquema narrativo, como en la conversación cotidiana o el recuerdo reflexivo –quizás incluso, en el sueño–. Como bien señala Arfuch (1995), «es en la narración del sí mismo en la que se va creando no sólo un discurso, sino que al mismo tiempo se van construyendo realidades» (p.54).

No pasemos por alto, que se ha escrito «realidades».

Referencias bibliográficas

Arfuch, L. (1995). *La entrevista, una invención dialógica*. Barcelona: Paidós.

_____. (2005). «Problemáticas de la identidad». En L. Arfuch, (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades* (pp. 21-44). Buenos Aires: Prometeo Libros.

_____. (2007). *El espacio biográfico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Austin, J. (2003). *Cómo hacer cosas con palabras; palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.

Gagnon, N. (1993). «Sobre el análisis de los relatos de vida». En Marinas, J. & Santamarina, C. (comp.), *La historia oral: métodos y experiencias* (pp. 35-46). Madrid: Debate.

Grele, R. J. (1991). «La historia oral y sus lenguajes en la entrevista de historia oral: quién contesta las preguntas de quién y por qué». *Historia y fuente oral* (5), 111 – 129.

James, D. (1992). «Historias contadas en los márgenes. La vida de doña María: Historia oral y problemática de géneros». *Entre pasados*, 2(3), 7-23.

Kant, I. (1943). *Crítica de la razón pura; estética trascendental y analítica trascendental* (2da.). Buenos Aires: Losada.

Necoechea, G. (2008). «El análisis en la historia oral». En Necoechea, G. & Pozzi, P. (comp.), *Cuéntame cómo fue. Introducción a la historia oral* (pp. 73-83). Buenos Aires: Imago Mundi.

Paz, O. (1984). *El laberinto de la soledad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Portelli, A. (1994). «La filosofía y los hechos: narración, interpretación y significación en las evocaciones y las fuentes orales». *Fundamentos de antropología* (3), 33 – 39.

Ricoeur, P. (1988). *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Cristiandad.

Robin, R. (1996). *Identidad, memoria y relato. La imposible narración de sí mismo*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

_____. (2005). «La autoficción, el sujeto siempre en falta», en Arfuch, L. (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades* (pp. 45-58). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Schwarzstein, D. (2001). *Una introducción al uso de la historia oral en el aula*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Thompson, P. (1988). *La voz del pasado. La historia oral*. (J. Domingo, trad.). Valencia: Edicions Alfons el Magnanim – Institució Valenciana D' estudis i Investigació.

Wittgenstein, L. (1981). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

_____. (1984). *Cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

_____. (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.

_____. (1997). *Observaciones filosóficas*. México: UNAM - IIF.

Parte 2

Procesos en Latinoamérica

Los silleteros de Medellín, Colombia: entre memoria cultural y tradición hegemónica

*Paula Guisao López**

RESUMEN

Este texto analiza la fiesta emblemática de Medellín, Colombia a través de varios conceptos usados en el ámbito de los estudios culturales y que permiten establecer que se trata de una tradición hegemónica en su región, impactada a través de los años por fenómenos como el turismo y el comercio, que además se ha convertido en la representación de un pasado mítico, que de alguna manera omite parte de la historia más reciente y traumática de la capital antioqueña.

Por eso, es importante partir de la figura del silletero y su doble funcionalidad: por un lado es protagonista del evento y el creador de la tradición; por otro, el representante de la cultura «paisa» según el eslogan principal del desfile «cuando pasa un silletero es Antioquia la que pasa», un hecho que se confirma en la declaratoria de la fiesta como patrimonio de la Nación, donde dice hacerse un reconocimiento y un llamado al resguardo de la tradición que simboliza dicha cultura.

Palabras clave: tradición, silleteros, memoria cultural, hegemonía, marketing.

* Periodista de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). En la actualidad es maestranda en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata (Provincia de Buenos Aires, Argentina) como becaria del programa Enlaza Mundos, del Centro de Tecnología de Antioquia. Su correo electrónico es: paulaguisao@gmail.com

Introducción

La fiesta más popular de Medellín (capital del departamento de Antioquia, Colombia) es la Feria de las Flores y su evento central, el Desfile de silleteros. Con 56 años de existencia, esta celebración se ha convertido en uno de sus principales referentes culturales y patrimoniales a nivel nacional. El desfile recorre las principales avenidas de la ciudad y se conforma por varios cientos de campesinos del corregimiento de Santa Elena[1], que cargan a la espalda «silletas» (armazones a modo de silla) que ellos mismos fabrican, formando en estas dibujos y mensajes a base de una gran variedad de flores.

Este texto pretende analizar dicho desfile y a sus protagonistas, los «silleteros», a partir de conceptos como «tradición» y «tradición selectiva», «cultura», «hegemonía», «usos del pasado», «carácter conflictivo de la cultura», «patrimonio», «*city marketing*» y «memoria cultural» trabajados por autores como Raymond Williams (2000) y Otilia Beatriz Fiori Arantes (2000), entre otros. Se partirá de una hipótesis inicial en la que se plantea que este evento es una tradición selectiva que consolida una hegemonía cultural definida en una región específica, a través de la cual se hacen determinados usos del pasado, los cuales omiten otras características del mismo –que se tratarán a lo largo del texto– y entran en conflicto con prácticas excluidas, pero que conviven y se oponen a la figura central creada por el desfile.

Contexto

Más de cinco décadas han pasado desde que se realizó el primer desfile de silleteros. La fecha (por lo menos el año, 1957) está clara en registros oficiales, prensa de la época y los recuerdos de algunos de sus participantes, pero queda la pregunta por el número exacto de convocados (los números varían desde los 14 hasta los 40) y el promotor de la iniciativa. Los nombres de Arturo Uribe Arango y Efraín Botero son los más mencionados, además de un personaje nombrado solamente como «alguien», que es referido por la Corporación de Silleteros (Londoño, 2011). Pero documentos y testimonios concuerdan en que, más que una causa individual, la realización del primer evento se debió a una decisión oficial del gobierno de turno, encabezado por los alcaldes Jorge Restrepo Uribe (1956 - 1957) y José Gutiérrez Gómez (mayo 1957 - julio de 1957).

Aunque en la Guía Turística de Santa Elena (Corporación Paso Bueno, 2011, p. 65), se puede leer: «con la realización de este evento se buscaba

1 Área rural administrativamente dependiente de Medellín

fortalecer a la ciudad de Medellín como atractivo turístico al brindar espectáculos culturales y llenos de folclor», algunos afirman que el primer desfile fue simplemente un número más de la Feria de las Flores en un inicio, y que se fue consolidando gracias al colorido e ingenio del espectáculo. Como señalan Arcila y otros (1998, p. 63), «las flores, motivos asociado a la vida campesina, se quisieron convertir en componentes de la imagen de la ciudad, lo mismo que las mujeres bellas y el clima 'primaveral'». Edgar Bolívar (2001) coincide con esta última parte, pero añade la importancia de su aspecto comercial, afirmando que «cuando el desfile se ha involucrado en una Feria es un evento más de otros de interés económico» (p.28). Debido a esta diversidad de puntos de vista es que se hace necesario buscar en el origen de la fiesta en su conjunto, durante la década del veinte.

El relato popular tradicional propone que los silleteros empezaron durante la colonia como «cargueros», una especie de transportistas humanos para mercancía y personas (Gobernación de Antioquia, 2007, p. 68), antecedente que alude a una figura presente en varias regiones. Tras la aparición de medios más sofisticados y la exploración floricultora en Santa Elena[2], se inició la época de las flores. Durante las décadas anteriores al primer desfile, fue común observar hombres que las cultivaban y que usaban las silletas para llevarlas hasta Medellín y venderlas afuera de las iglesias. Ese fue el personaje que inspiró el que hoy es el evento central de la feria: el silletero que caminaba tres o cuatro horas con una estructura cargada de flores a la espalda. Después llegó el desfile y con él, el comercio y el turismo. En la actualidad, métodos modernos como los invernaderos y modelos económicos más rentables como la exportación, dejaron el cultivo a grandes empresas y a los silleteros en el papel de artesanos, tal como los llama Bolívar.

Cultura y tradición

Para empezar con los planteamientos teóricos mencionados inicialmente, es necesario recurrir a la definición de «cultura». La que brinda Williams (2000), pretende básicamente resaltar el papel de los aspectos materiales y económicos de la sociedad y el periodo histórico para su respectiva definición.

2 La zona rural de Medellín se divide administrativamente en corregimientos, uno de ellos es Santa Elena, situado a 17 kilómetros al oriente de la ciudad. Cuenta con cerca de 11 mil habitantes y se hizo famoso en Colombia gracias a sus familias silleteras, esas que participaron en el desfile del 57 y siguen haciendo parte fundamental de la celebración como únicos herederos.

Aunque un tanto amplia, es también una de las más usadas, y será tomada por este trabajo, por ser la categoría que más se adecúa a la temática de investigación: «el sustantivo independiente, ya se utilice de manera general o especifica, que indica un modo de vida determinado, de un pueblo, de un periodo, un grupo o la humanidad en general» (p. 91). Con este punto aclarado, se debe abordar un segundo término fundamental: el de «tradición». En otra de sus obras, Williams (1980) recuerda que este concepto, tomado en sus definiciones más comunes que aluden a trasmisión y recuerdo de un pasado estático, fue rechazado por el marxismo, por lo cual aclara que el término más bien se refiere a «la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes y hegemónicos» (p.137), ya que para él, toda tradición es selectiva y por lo tanto, elige determinadas prácticas, valores y fracciones de la realidad, al tiempo que excluye otras.

Este es el punto en el que es posible volver al desfile de silleteros e ir más allá del carácter generacional que posee la práctica, ya que siguiendo al autor mencionado, el evento constituye, por su carácter de tradición, una versión selectiva de «un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social» (Williams, 1980, p.137). El silletero se convierte así en emblema del antioqueño –tal como lo propone el eslogan del desfile «cuando pasa un silletero, es Antioquia la que pasa»– y la historia de esos hombres que cargaban flores desde el área rural medellinense, se transforma junto con él en la fracción de pasado que se selecciona, y por la que se pretende que esta zona sea reconocida en Colombia y el mundo.

En septiembre de 2003, los silleteros y la Feria de las Flores fueron declarados patrimonio cultural de la Nación. La ley 838 del 2003 por medio de la cual se hace tal reconocimiento, hace énfasis especial en la cultura «paisa» (término que se ampliará más adelante), tal como puede leerse en su artículo primero: «se les reconoce la especificidad de cultura paisa y antioqueña, a la vez que se le brinda protección a sus diversas expresiones de tradición y cultura», mientras que el segundo propone «[…] reconózcaseles en todas sus expresiones culturales y artísticas como parte integral de la identidad y de la cultura del departamento de Antioquia» (Congreso de la República de Colombia, 2003). A esto se suman afirmaciones como «nos hicimos símbolo de un pueblo, nos convertimos en tradición de un país, por eso somos historia, somos raza», las cuales aparecen en el «Video promocional de la Feria de las Flores 2011» (Junglebox y Alcaldía de Medellín, 2011), la manera en que publicita la administración local, organizadora del evento, a los silleteros.

Identidad «paisa» y hegemonía

Es necesario regresar a la ley que reconoció a los silleteros como patrimonio cultural. Al revisar el punto en el cual «se les reconoce la especificidad de cultura paisa y antioqueña» (artículo primero) hay que hacer un alto y tratar de entender qué quieren decir el término «paisa», en especial cuando se hace referencia a este como referente de una cultura y se le convierte en sinónimo de atioqueño.

De manera muy general, este término se utiliza comunmente como gentilicio para los habitantes del centro de Colombia, entre los departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda, Quindío y norte del Valle del Cauca. Pero «ser paisa», desde otros ámbitos como el cultural y el social, cuenta con un sinnúmero de connotaciones y significados construidos a través del tiempo, fundamentales para la imagen cultural del antioqueño y su concepción del pasado, que se hacen necesarios para comprender al silletero como legitimador de «lo paisa». Autores como María Teresa Uribe (1998), María Teresa Arcila (1994), Beatriz Nates Cruz (2009) y Juan Camilo Escobar (2009), se han dedicado a explorar este tema desde diferentes perspectivas, las cuales en este caso ilustrarán el tema y permitirán un acercamiento a los conceptos de «paisa», «antioqueño» y «silletero».

Nates Cruz (2009) afirma en su libro *Pensar el mundo, practicar el entorno. Etnografías y reflexiones desde una antropología de las territorialidades*, que los paisas son vistos por el resto de colombianos como:

> «Colonizadores» y como «berracos», término cuyo uso social alude a «aguerrido», «valiente». Pero ellos mismos también se autodenominan con la segunda categoría. Los colonizadores por excelencia de todo este grupo son los «paisas» de Antioquia quienes detentan lo que se ha llamado en Colombia la Colonización antioqueña, animada por varias disposiciones jurídicas, comenzando por la Ley de ocupación de tierras del 13 de octubre de 1821, por la ley 31 de 1823 sobre «apertura de caminos», por el decreto del 27 de mayo de 1842 en el que se estipula el derecho a casa y labranza (incipiente configuración de la finca) y, finalmente, por la Ley 61 de 1874 de los Estados Unidos de Colombia, con la estipulación del derecho a habitar tierras sin medida de extensión, siempre y cuando fuesen habitadas y cultivadas. (p. 288)

Los silleteros, como antioqueños, pertenecen a esos primeros paisas, a los «colonizadores», pero también a los «verdaderos paisas», según lo consideran los «colonizados», e incluso ellos mismos.

Patricia Cardona (2009) reseña a Escobar mediante la mención de varias características que el autor da este grupo social, atribuidas por los habitantes

del resto del país y ellos mismos, como parte de un discurso impuesto y creído para legitimar una imagen cultural que todavía pervive, «se definía el tipo paisa como comerciante, austero, católico fervoroso, interesado en la acumulación de dinero, el comercio y el éxito económico» (Cardona, 2009, p. 265). Pero como también lo hace Nates, hace en la centralidad del paisa dentro de su entorno, al punto de hablar de raza y de desconocer un antes o un después en su territorio:

> El mito de la «raza paisa» ha sido una de las constantes en los imaginarios culturales de los antioqueños. Aún hoy es frecuente escuchar muchos de ellos definirse a sí mismos como un grupo especial, racialmente homogéneo y con características comunes que los hacen identificables en el concierto nacional. Esa condición mítica de la pretendida superioridad y homogeneidad «racial» de los antioqueños, pervive precisamente porque se ignoran sus orígenes históricos, con lo cual se deslegitima toda posibilidad de discusión al respecto. (p. 265)

Arcila (1994) por su parte, habla de «dedicación y amor al trabajo, habilidad para los negocios, interés y ocupación en el comercio, honradez, honestidad y defensa del orden y las instituciones» (p. 98) como componentes de la personalidad y valores atribuidos a los antioqueños. Y justamente sobre estos puntos trabaja para regresar a la raíz de esa discusión y fundamentar el surgimiento de dichas imágenes mediante el análisis de literatura y tendencias de las élites intelectuales antioqueñas de principio del siglo XIX, fecha en la que ubica el origen de tales concepciones, pero también da una mirada a siglos anteriores, en los que encuentra un panorama muy distinto de la imagen del departamento y sus habitantes.

Es importante definir conceptos como «imagen cultural» e «identidad», tomados de la misma autora, antes de entrar en diálogo con sus textos. Al hablar de imagen cultural, Arcila afirma que se trata de

> [...] procesos históricos. Son elaboraciones culturales dotadas de significados colectivos, que en procesos de larga duración, afianzan la identidad de una sociedad o un grupo social, al transformarse y adaptarse a las condiciones de cada momento; y además sirven como espejos para el reconocimiento cultural aún en condiciones históricas diferentes a las que le dieron lugar. (Arcila, 1994, p. 114)

Por otro lado, la identidad la define desde lo ideológico como una imposición de la clase dominante, que tiene la necesidad de dar unas pautas de comportamiento orientadas conforme a sus intereses en otros aspectos. A partir de este concepto es posible comprender el tipo de fuentes y la clase

social que se dedicó a estudiar la antropóloga colombiana para llegar a una conclusión evidente en su trabajo, aunque no escrita abiertamente: la élite antioqueña, mediante sus textos y los de los viajeros que traían o invitaban, quiso borrar la percepción de la provincia pobre y poco trabajadora de la colonia y promover la imagen de una región que, debido a su gente laboriosa, era apta para el comercio y la producción agrícola. Lo más claro es que lograron sus objetivos.

Después de su visita a Antioquia entre 1785 y 1788, el oidor de España, Juan Antonio Mon y Velarde, dejó una serie de disposiciones legales para superar la crisis de la provincia, que para él estaba estancada, en un estado de abandono, «holgazanería y vicio», a los que atribuyó las condiciones del territorio, muchas de ellas explicadas según Arcila por las costumbres mineras, base económica de la Antioquia de entonces. Las medidas que se tomaron estuvieron orientadas al castigo del «no trabajo» y a fortalecer la agricultura y apertura de caminos (Arcila, 1994).

> Las ordenanzas del visitador real fueron la primera arma ideológica de las clases dominantes coloniales, que se puso en movimiento en Antioquia con el fin de promover en la población una actitud afecta al trabajo. Posteriormente durante la época republicana, se recogieron los ejemplos y enseñanzas dejadas por Mon y Velarde. (Arcila, 1994, p. 106)

Cuando a mediados del siglo XIX los antioqueños tuvieron la posibilidad de hacer industria gracias al buen momento de su economía, en parte basada aún en la minería, empezó a consolidarse la imagen de habilidad para los negocios sumada a la del «muy trabajador» que continuó reforzándose, por eso muchas de las características atribuidas a la imagen del antioqueño deben buscarse en el ascenso económico (Arcila, 1994).

Arcila también habla de una narrativa de la identidad denominada «elogio de la dificultad», que asume como parte fundamental del antioqueño, también promovida y consolidado a partir de escritores, poetas, pintores, músicos y otros intelectuales de la época:

> En Antioquia la subsistencia se produce en medio de unas condiciones naturales difíciles y adversas, a través del trabajo los hombres despliegan un esfuerzo denodado de lucha contra esas condiciones naturales, que se concibe como una lucha entre civilización y barbarie, la que culmina con el triunfo del hombre, materializado en la riqueza y prosperidad de la región y en cuyo proceso se fueron forjado el carácter y las principales cualidades colectivas del pueblo antioqueño: tenacidad y emprendimiento. (Arcila, 1986, p.53)

El silletero es trabajador y osado, se viste como un paisa de Antioquia y se dedica a labrar la tierra. Sus antepasados fueron hombres y mujeres capaces de salir de sus montañas, pese a los peligros y dificultades, para vender flores, gracias a su laboriosidad y «tesón». Cuenta con todas las imágenes culturales que recuerdan al antioqueño de los relatos de viajeros del siglo XIX, las pinturas de Antonio Cano, los poemas de Gregorio Gutiérrez o los textos del político Antonio José Restrepo, tres personajes que hicieron parte del movimiento que resaltó la «laboriosidad» del antioqueño, tal como ya se ha mencionado.

Es el momento de preguntarse por la elección de los silleteros como representantes de la fiesta más importante de la ciudad, así como por su eslogan «Cuando pasa un silletero es Antioquia la que pasa». ¿Se busca reforzar, de nuevo, determinada imagen cultural? ¿el desfile de silleteros se ha convertido en un elemento para regresar a esas imágenes?

Es interesante leer algunas reflexiones realizadas por Arcila hace ya casi 20 años sobre la «nueva» imagen de Medellín:

> El antioqueño como trabajador, hacedor de plata, imagen sobre la cual se sostenía en parte la identidad regional, se ha desdibujado; y ello coincidió con el auge del negocio del narcotráfico y, en general con la agudización de los conflictos sociales y políticos en la región. (Arcila, 1994, p.116)

Un asunto que puede contrastarse con las consideraciones de Williams (1980) sobre la tradición, para quien no es sino un elemento del que se vale la hegemonía, «que en el sentido más firme es una cultura» (p.132), ya que en realidad es un conjunto de prácticas que tocan todos los aspectos de la vida, «un vívido sistema de significados y valores –fundamentales y constitutivos– que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente» (p.132). Son tan arraigados que hacen parte del sentido común, de ahí que no se haya dado aún la primera inconformidad o protesta por la frase que equipará a los silleteros con los antioqueños.

Usos del pasado

Como ya se señaló, la imagen cultural que se consolida a partir del desfile de silleteros no sólo alude a una raza, sino que tiene que ver directamente con una cultura, un «modo de ser». Se trata de una comunidad conservadora y que tiene a la familia como eje fundamental de su desarrollo (Gutiérrez, 2000, p.360), un elemento que puede notarse en la trasmisión generacional que se hace del oficio del silletero, pues la única manera, en teoría, de convertirse en uno de ellos es ser pariente. Se trata además de un grupo con valores

religiosos y morales muy marcados, que obligan a sus integrantes a tener que ser amables, ingeniosos y trabajadores. Esas son las características del paisa que refleja el silletero: hombres laboriosos, que crean elementos tan innovadores como las silletas, soportan su peso, hacen largas caminatas y llevan a sus espaldas mensajes como estos: «grandes son las mujeres que con amor han forjado una raza de corazón y tesón» (mensaje de uno de los silleteros durante el desfile del 2010).

Y regresando un poco a los demás elementos que se construyen alrededor de la hegemonía y las exclusiones que esta realiza de elementos y prácticas, es válido detenerse en los usos del pasado y la selección a propósito de cierta versión de la realidad. El desfile de silleteros parece ser un ejemplo claro del *marketing* masivo, de la nostalgia como dice Andreas Huyssen (2002).

> Uno de los lamentos permanentes de la Modernidad se refiere a la pérdida de un pasado mejor: ese recuerdo de haber vivido en un lugar circunscrito y seguro, con la sensación de contar con vínculos estables en una cultura arraigada en un lugar en que el tiempo fluía de manera regular y con un núcleo de relaciones permanentes. (p.17)

Es justo lo que sucede con el estereotipo que presentan los silleteros y su desfile, así como el antepasado que presentan: parece como si Medellín hubiese saltado de los años cuarenta a la primera década del siglo XXI e incluso a mediados del siglo XIX, según las imágenes culturales propuestas. De una urbe incipiente, con campesinos y labores agrícolas, se llega a la ciudad cosmopolita y turística que hoy pretende ser[3]: esa es la fracción de pasado que se espera quedé en la historia, la que fue forjada por unos paisas trabajadores y honrados.

Existen otros pasados no seleccionados, que de vez en cuando se combinan con el que representan los silleteros, pero que de ninguna manera logran su posicionamiento, como cuando alguna silleta lleva mensajes del tipo «no más lagrimas que lastimen mi pueblo, no más lagrimas que destruyan sus sueños» o «Medellín, un jardín de vida, paz y esperanza» [4], que aluden a épocas violentas para la ciudad, asumidas como parte de un pasado ya superado al

3 Las últimas administraciones de la ciudad han volcado sus esfuerzos en diversos proyectos de cambio de imagen, entre los que se incluye una difusión del patrimonio y el desfile de silleteros como el único patrimonio nacional. Después de ser considerada la ciudad más peligrosa del mundo durante finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa se pretende que la capital de Antioquia, reconocida anteriormente en el mundo como la cuna de Pablo Escobar, sea considerada como una ciudad de negocios, ferias y convenciones.

4 Tomados del desfile de silleteros 2011 y 2010, respectivamente.

que no hay que regresar; lo que si debe hacerse con el del silletero, por lo menos a sus «valores». Son frases esperanzadoras, pero que dan cuenta de las décadas en las que el narcotráfico tomó la ciudad y la hizo tener los índices más altos de homicidios diarios en el mundo. Esos también fueron paisas: ingeniosos como los silleteros, pero con otros valores morales, muy distintos a la honestidad y a la laboriosidad ya mencionadas como parte fundamental de la imagen cultural del antioqueño. Y en la fiesta todavía queda mucho de ellos: la cabalgata, una de las principales actividades de la Feria de las Flores se caracteriza por la excentricidad de sus participantes y la voluptuosidad de sus mujeres, como en las épocas del cartel de Medellín, ese periodo de tiempo que niegan los silleteros. Esa es la cultura, también antioqueña y paisa, que excluye la hegemonía del campesino de la edad de oro, pero que como dice Williams, sobrevive y se opone.

Pero por lo general esas épocas doradas son «memorias imaginadas», utilizando los términos de Huyssen. Son formas de asegurar un futuro, de conservar una continuidad y rastrear una identidad acorde al porvenir imaginado. «Cuando llegamos no había nada», así inicia el vídeo promocional de la Feria de las Flores 2011 (Junglebox y Alcaldía de Medellín, 2011), una frase conflictiva que desconoce el pasado indígena del departamento, el papel colonizador de esos paisas representados por los silleteros y confirma el planteamiento de Nates sobre el mundo sin antes y después de los paisas.

Marketing y olvidos en la ciudad

Son muchos los ejemplos de urbes o sectores de estas, transformados para llamar la atención del mundo, como sucedió con Barcelona o el barrio Abasto de Buenos Aires. Medellín quiere ser una ciudad de ferias y congresos de negocios para superar el estigma del sicariato y el narcotráfico, así como Abasto se empeñó en convertirse en el sector del tango y la ciudad bohemia de Gardel para superar la imagen marginal de barrio habitado por inmigrantes ilegales y clases «indeseadas», tal como lo investiga María Carman (2006). En ambos casos existen elementos comunes: parten de un presente problemático, se basan en cambios arquitectónicos, cuentan con el apoyo del gobierno local y recurren a un pasado ideal: para Abasto, Carlos Gardel como figura mítica del tango; para Medellín, los silleteros y su evocación del antepasado paisa.

Es el momento de recurrir al concepto usado por Otilia Fiori Arantes y citado por Soledad Laborde (2011), para describir la transformación de Barcelona, otra ciudad hito en el mundo por sus cambios, el *city marketing*, «es una nueva forma de hacer ciudad en la contemporaneidad. Asociada a los planes estratégicos urbanos, desde la misma se procura reposicionar ciudades

en el orden global, procurando a través de la simbólica urbana reorientar y refuncionalizar los flujos económicos» (Laborde, 2011, p. 26).

En Medellín existen todas las condiciones para hablar de una estrategia de *city marketing* que presenta una ciudad con imagen positiva, competitiva y con muchas alternativas para ofrecerle al turista extranjero, al inversionista de afuera: «la ciudad se piensa como una empresa a fin de activar desde las políticas estrategias de posicionamiento» (Fiori, 2000, p. 17). Las cantidad de políticas orientadas a conservar el patrimonio, pero sobre todo incentivar el turismo de todo tipo y la realización de grandes eventos, como uno de los *cluster* o focos de desarrollo de la ciudad propuesto por las últimas administraciones, va desde planes de becas para estudiantes que investiguen estas áreas, hasta inversiones millonarias en escenarios y organización de eventos internacionales.

Pero «¿es posible recuperar un lugar que se ha aniquilado desde la manía de nombrarlo una y otra vez, como si ese milagro de la palabra pudiera salvarlo?» (Carman, 2006, p. 16). Igual que en Abasto, en Medellín existe una persistencia por transformar, en muchos casos ignorando la historia, pero al mismo tiempo recurriendo a ella. Porque el silletero y su imagen como antepasado idílico del medellinense, referente obligado de su identidad, es una alusión necesaria de la nueva ciudad.

Es el punto en el que empieza el juego de la memoria: selecciona qué recordar, pero también qué olvidar. Recuerda al silletero como descendiente del arriero paisa y olvida al narcotraficante como parte de esa herencia, como pariente directo del medellinense, como él mismo. Ya lo dijeron Tzvetan Todorov (1995), Piere Nora (1993) y María Carman (2006), recordar siempre implica olvidar determinadas fracciones. Así que mientras se activan ciertas narraciones del pasado, es necesario omitir otras. Son claras estás referencias en planteamientos como «inflación de la memoria» de Carman y la «dilatación indiferenciada del campo de lo memorable» para Nora.

> Se «olvidan» ciertas narraciones y prácticas del presente –que equivale a olvidar sus impurezas y aparentes fallas: la pobreza, el conflicto, la violencia– al mismo tiempo que se fuerza la perfección del pasado. Se trata de una aparente conquista de la felicidad, del apogeo barrial a través del olvido. (Carman, 2006, p. 45)

El boom del patrimonio

Más allá de su simple nombramiento, pensar detenidamente en la declaración del Desfile de silleteros como parte de la «selecta lista» de bienes patrimoniales de Colombia, debe llevar a analizar los sentidos que el patrimonio y la

memoria tienen hoy en el mundo, sus funciones, intereses y logros. «Todo lo que es considerado 'Cultura' con mayúsculas, –o bien patrimonio histórico más allá de su antigüedad o autenticidad−, adquiere el estatuto de verdad última e indiscutible» (Carman, 2006, p.4). La ley misma que da la distinción a este grupo, da cuenta de esa «seguridad» a través de la cual se identifica el pasado y el presente con determinados esquemas de vida, al tiempo que se olvida de otros no reconocidos, no declarados como patrimonio.

Si las repúblicas del siglo XIX recurrieron a los símbolos patrios y sus héroes para consolidar un nacionalismo que permitió unificar territorios, los países del siglo XXI usan el patrimonio para forjar la identidad y reflejarla en tiempos globales. Y al igual que entonces, es posible elegir sus componentes, así como los métodos de divulgación de los mismos: el patrimonio y las fiestas son uno de los principales. «La promoción de las culturas locales y nacionales y la preservación de la diversidad cultural se ha vuelto una prioridad absoluta del mundo globalizado» (Lacarrieu, 2003, p. 6). El tema ha llegado a puntos no imaginados, «se ha posesionado con una dimensión que hasta hace poco tiempo atrás era difícil de prever en la vida cotidiana del común de las personas y en la agenda política de los estados nacionales» (Kulemeyer, 2010, p. 299). Se puede hablar de una gran onda memoria-patrimonio que da enorme importancia al pasado y al presente.

Pero ¿a qué se debe semejante interés? En parte ya se ha respondido esa pregunta: volver al pasado y seleccionar una memoria es la estrategia perfecta para que los países, las ciudades y sus habitantes consigan determinada imagen, mientras que dirigentes y otros agentes «culturales» adquieren retribuciones políticas y económicas, «es frecuente la apropiación que en beneficio propio han realizado del termino dirigencia política y económica» (Kulemeyer, 2010, p. 314). De esta forma es como se pasa al abuso del patrimonio, como le dice Kulemeyer tras citar a Nestor García Canclini «podemos ver los ministerios de cultura como fábricas de regalías exportadoras de imagen, promotoras de empleo y dignidad nacional» (Citado Kulemeyer, 2010, p. 314).

Por otro lado, Carman señala que la inversión cultural resulta una política más eficaz de legitimación que iniciativas de otro tipo. Eso explicaría la decisión de los gobiernos de Medellín por cambiar de página y encaminarse hacía la imagen positiva a través del patrimonio y el turismo, sin ningún incentivo o posibilidad de que surjan esas otras memorias traumáticas que recuerdan y en muchas oportunidades, aún viven la violencia y el temor.

En este punto entra otro concepto que va más allá del aspecto mercantil y se inserta en la apropiación cultural a la que se refiere Sharon Zukin, citado por Carman:

> La apropiación cultural es un proceso que se da en dos etapas. En primer lugar, un grupo social que no está relacionado de modo nativo al paisaje o al elemento vernáculo toma una perspectiva de ambos. En segundo lugar, la imposición de su visión −convirtiendo lo vernacular en paisaje− conduce a un proceso material de apropiación espacial (Carman, 2006, p. 13).

Fue así como un desfile representativo de cierto sector de la ciudad, el área rural, sirvió de trampolín a una ciudad que buscaba una referencia identitaria a la cual recurrir, aún antes de vivir la situación que la llevo a ser reconocida en el mundo, pero que se profundizó después de ella. La importancia dada desde varios ámbitos sociales, pero sobre todo bajo el apadrinamiento gubernamental, empezó a asumirse como propia de toda una ciudad, aunque siempre fue ajena al habitante de Medellín: paso de ser un adorno habitual de las calles considerado exótico y procedente del campo, a hacer parte de ella, a representarla ante el país. Poco a poco se convirtió en imagen hegemónica de toda una región y hoy es una «verdad» para referirse a esa ciudad.

La industria cultural

No siempre se ha dado tanta importancia al desfile de silleteros. El boom de los temas patrimoniales y culturales en Colombia, va de la mano del post conflicto en el que se supone que se encuentra el país tras el gobierno de Álvaro Uribe. Entre líneas se puede hallar una intención por recuperación de la imagen internacional, la atracción de turistas y la atracción de capital extranjero. Uno de los proyectos estratégicos de Medellín, es decir, uno de los puntos en los que piensa hacer énfasis el gobierno para hacer la ciudad «competitiva» en el mundo, se denomina «Medellín, ciudad de negocios» y en su interior cuenta con sub-proyectos como «Medellín, anfitriona de grandes eventos», «Medellín, competitiva en Latinoamérica» y «Medellín, ciudad turística», entre otros (Alcaldía de Medellín, 2012).

En cuanto al presupuesto, es evidente el crecimiento de este en temas de difusión de la buena imagen de la ciudad, así como patrimoniales: durante la alcaldía 2008-2011 la secretaría de cultura ciudadana tuvo una inversión de 266.818 millones de pesos, de los cuales alrededor de 11.680 millones fueron destinados a «consolidar los eventos de ciudad como vitrinas nacionales e internacionales», con más de 90 ferias de este tipo; eso sin contar la inversión directa en patrimonio, intercambios culturales y otras actividades de «internacionalización» (Alcaldía de Medellín, 2012).

Max Horkheimer (1962) da un poco de luces frente a esta situación:

> Si la tendencia social objetiva de la época se encarna en las intenciones subjetivas de los dirigentes supremos, estos pertenecen por su origen a los sectores más poderosos de la industria. Los monopolios culturales son, en relación con ellos, débiles y dependientes. (p. 2)

Las razones económicas, políticas y sociales pueden leerse en la hegemonía de esta cultura (paisa), promovida a través de una tradición selectiva (los silleteros y su desfile). Así lo deduciría Williams. El aspecto comercial de la fiesta va un poco más allá y se manifiesta al interior mismo del desarrollo del desfile, ya que como parte de la promoción mencionada anteriormente, se da una enorme actividad económica: la venta de entradas para palcos con vista privilegiada del desfile (pasando por la categoría «comercial» de las silletas participantes, en las que diferentes empresas patrocinan un silletero para que lleve un mensaje publicitario a su favor); los paquetes turísticos que ofrecen visitas a las fincas silleteras, comida típica y presencia en la elaboración de las silletas; o los contratos de los silleteros con la Alcaldía de Medellín para estar en el desfile, acuerdos que se heredan también de generación en generación.

Para concluir

Los silleteros actúan y a propios y extraños les gusta ver la puesta en escena; tanto, que se ha convertido en un momento único del año, pues como dice el periodista Alejandro Millán, «todos acuden al borde de la avenida Regional para presenciar, como no lo harán nunca más en el año, un milagro que los hará olvidar lo demás: el hambre, la pobreza, la muerte» (2009, p. 155).

Muchos pasados de la ciudad esperan ser conocidos y problematizados: desde la Antioquia minera previa a la visita de Mon y Velarde, hasta la época del Cartel de Medellín. El narcotráfico y la ola de violencia de finales de los ochenta y principios de los noventa todavía no entran a los libros de historia, pues los gobiernos de la ciudad se han empeñado en que sea reconocida en el mundo como una ciudad de negocios, ferias y convenciones. Siguiendo la promoción de la última feria «en esta tierra la esperanza siempre vencerá al miedo» (Junglebox y Alcaldía de Medellín, 2011). ¿Será que ambos temas tienen algo que ver, como insinúa Millán? Son cuestiones que quedan abiertas al debate, pues merecen analizarse de manera más detenida.

El afán por integrar la ciudad al ámbito turístico y comercial en el ámbito mundial, pero haciéndolo desde lo local a través del reflejo de «su identidad», se consolidó a través del desfile de silleteros. A su promoción cada vez mayor por parte de los gobiernos locales y su afirmación como patrimonio cultural, surgen las preguntas por las intenciones reales tras tanto apoyo.

Partiendo de una tradición selectiva, se demostró que en ella se refleja la hegemonía de una cultura. Al mismo tiempo, se hicieron evidentes los elementos excluidos y otros elementos que giran a su alrededor, en especial los que tienen que ver con las memorias del pasado. Pero también la conexión entre tradición, cultura y mercado, donde en este caso no se puede desconocer la relación entre poderes de turno, intereses económicos y condiciones sociales.

Referencia bibliográfica

Alcaldía de Medellín (2012) *Presupuesto de inversión por resultados-seguimiento del periodo 2008-2011,* Medellín.

Alcaldía de Medellín (2012) *Proyectos estratégicos*, Medellín. Recuperado de http://www.medellin.gov.co

Arcila, M., Henao, H., Estrada, J. (1998). «Vida cotidiana: va la vida en el desfile». *Colombia, país de regiones. Región occidental-región Caribe*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.

Arcila, M. (1994). «Creadores de riqueza: cultura e imágenes culturales en Antioquia». *Boletín de Antropología*, *24* (8) 95-118.

_____. (1986). «Apuntes sobre identidad cultural: el caso antioqueño». *Boletín de Antropología*, *20* (6) 101-110.

Bolívar, E. (2001). «El desfile de silleteros: fiesta y drama en una celebración urbana». *Nueva Revista Colombiana de Folclor*, *21* (7) 19-32.

Cardona, P. (2009). Reseña de «Progresar y civilizar. Imaginarios de identidad y élites intelectuales de Antioquia en Euroamérica, 1830-1850» de Juan Camilo Escobar. *Co-herencia, 11* (6) 265-270.

Carman, M. (2006). «Usos y abusos de la cultura en Buenos Aires». *Colección Monografías, 18*, 1-53.

Gobernación de Antioquia (2007). *Desfile de silleteros: 50 años*. Medellín:: Fundación Viztaz. 206 páginas.

Gutierrez, V. (1997). *Familia en Colombia: trasfondo histórico*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1968). «La industria cultural». En: *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Huyssen, A. (2002). *Modernismo, cultura de masas, posmodernismo.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Flori, O. (2000). «Pasen y vean… Imagen y city marketing en las nuevas estrategias urbanas». *Punto de Vista*, *66,* 16-19

Laborde, S. (2011). «La alteridad inmigrante en la ciudad del siglo XXI: nuevas formas de construcción del espacio público». *Revista CS*, *7,* 19-44

Lacarrieu, M. (2003). «San Pablo busca su identidad. El 'efecto Viva o Centro' en el renacimiento del centro histórico». En: Arantes, Antonio, *Cidades Brasileiras. Entre a Memoria e a História.* Campinas: Editora UNICAMP.

Londoño, J. (2011). *Monografía del silletero*, Medellín: Corporación de Silleteros de Santa Elena.

Millan, A. (2009). «Flores del cielo». En: Álvarez, Juan Miguel (coordinador editorial) *¡Que viva la fiesta! Crónicas de fiestas populares colombiana.* Bogotá: Fundación Nuevo Periodismo Iberoamericano.

Nates, B. (2009). «Pensar el mundo, practicar el entorno. Etnografías y reflexiones desde una antropología de las territorialidades». *Revista de dialectología y tradiciones populares,* 1 (64) 277-296.

Nora, P. (1993). «Entre Memoria e História. A problemática dos lugares». *Proyecto Histórico, 10, 7-28*.

Kulemeyer, J. (2010). «¿De quién es la diablada? pugna por la herencia cultural entre países del área andina». En: Normando, E, *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina.* Salta: Purmarka ediciones.

Todorov, T. (1995). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós Asterisco.

Uribe, M., Álvarez, J. (1998) *Las raíces del poder regional: el caso antioqueño*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Williams, R. (2001) «Introducción y prólogo a la edición de 1987». En *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____. (1980). *Marxismo y literatura*, Barcelona: Península.

Legislación

Ley 838. (2003) Diario oficial No. 45.325. del *Congreso de la República de Colombia* Diario Oficial No.45.325. Recuperado de: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley/2003/ley_0838_2003.html

Vídeo

Junglebox y Alcaldía de Medellín. *Feria de las Flores 2011* Medellín: Junglebox.

www.medellin.gov.co/ Si no funciona el link anterior también se puede ver también en Youtube: http://www.youtube.com/watch?v=aj7TMN6ufvo

¿Memoria nacional sin verdad oficial?

Tensiones en la reconstrucción de la memoria histórica sobre el conflicto armado colombiano

*Marda Zuluaga A.**

RESUMEN

En el presente texto se analizan las recientes políticas de memoria sobre el conflicto armado colombiano promovidas desde el Estado, específicamente el trabajo del Grupo –actualmente Centro– de Memoria Histórica. El aspecto central que se discute es la existencia de tensiones entre distintos organismos que hacen parte de un mismo Estado, cuestionando las posiciones que dan por sentado que toda memoria que surja desde él será necesariamente hegemónica y desconocedora de las memorias subterráneas. Con este fin, se hace una aproximación a la constitución y funciones del Grupo/Centro de Memoria Histórica, haciendo especial hincapié en un aspecto de la Ley que lo regula y que prohíbe explícitamente la construcción de una memoria o verdad oficial sobre el conflicto.

Palabras clave: Conflicto armado colombiano, memoria nacional, memorias subterráneas, verdad oficial.

* Psicóloga de la Universidad de Antioquia e investigadora del Grupo El método analítico de la Universidad de Antioquia y la Universidad EAFIT. Es estudiante activa de la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata, la cual cursa con la Beca Roberto Carri, otorgada por el Ministerio de Educación de la República Argentina. Actualmente adelanta estudios del Doctorado en Ciencias Sociales en la misma universidad.
Su correo electrónico es: marda.zuluaga@gmail.com

En la tradición de los estudiosos sociales, todo aquello que proviene del Estado suele ser examinado con sospecha, dado el carácter hegemónico y masivo del que son susceptibles las medidas y pronunciamientos que de este poder proceden. El discurso oficial o la memoria nacional, en su sentido tradicional de construcción institucionalizada (Nora, 1984) o de narrativa que muestra a la nación como una comunidad imaginada (Anderson, 1983), con héroes y gloriosas batallas (Vezzetti, 2011), son vistos como la imposición del punto de vista de los vencedores y los poderosos, por contraposición al de los marginados, los excluidos, las minorías (Pollak, 2006; Blair, 2008). Estos serían portadores de memorias subterráneas que se oponen a la memoria oficial, que Michel Pollak identifica con la memoria nacional. Anclado en una perspectiva constructivista, que no toma los hechos sociales como cosas sino que se pregunta cómo esos hechos se hacen cosas, afirma:

> [...] ese abordaje hace de la empatía con los grupos dominados estudiados una regla metodológica y rehabilita la periferia y la marginalidad. Al contrario de Maurice Halbwacks, este abordaje acentúa el carácter destructor, uniformizante y opresor de la memoria colectiva nacional. (Pollak, 2006, p.18)

Esta descripción que retoma Pollak de la memoria nacional como necesariamente opresiva, destructora y hegemonizante, nos resulta cuando menos digna de interrogación, sobre todo a la luz de los procesos de memoria emprendidos en años recientes en Colombia por iniciativa del Gobierno Nacional (inicialmente durante la presidencia de Álvaro Uribe Vélez), muchos de los cuales han retomado los emprendimientos de memoria que las organizaciones de víctimas y algunos sectores de la sociedad civil habían iniciado para preservar del olvido el conocimiento de hechos atroces por los que han pasado distintas comunidades del país (Grupo de Memoria Histórica, 2009).

Colombia, cuyo conflicto armado interno es quizá uno de los más prolongados del mundo, no se ha quedado por fuera del imperativo de memoria que se ha instalado en occidente (Hyussen, 2002), como no ha podido desoír las exigencias de un reconocimiento estatal de las memorias de las víctimas de la violencia –tanto de grupos ilegales como de facciones de la fuerza pública regular–, que han realizado desde hace décadas organismos de derechos humanos y movimientos de víctimas, dentro y fuera del país.

Tanto la Ley 975, conocida como Ley de Justicia y Paz (del año 2005 y creada para facilitar la desmovilización de grupos armados al margen de

la ley, especialmente paramililares) como la Ley 1448, o Ley de Víctimas y restitución de tierras (sancionada en julio de 2011 y que da prioridad a la reparación y restitución de tierras de las víctimas del conflicto), establecen entre sus disposiciones el desarrollo de acciones concretas para la «preservación de la memoria histórica» (Ley 975, artículo 8). La última de las leyes mencionadas incluye un parágrafo al artículo sobre el deber de memoria del Estado en el que prohíbe explícitamente la construcción de una memoria o verdad oficial:

> En ningún caso las instituciones del Estado podrán impulsar o promover ejercicios orientados a la construcción de una historia o verdad oficial que niegue, vulnere o restrinja los principios constitucionales de pluralidad, participación y solidaridad y los derechos de libertad de expresión y pensamiento. Se respetará también la prohibición de censura consagrada en la Carta Política. (Ley 1448 de 2011)

Si bien la Ley de Víctimas entró en vigencia recientemente, en junio de 2011, desde el año 2007, por mandato de la Ley de Justicia y Paz, se iniciaron las labores del Grupo de Memoria Histórica –GMH–, que ha adelantado varias investigaciones y publicado una serie de informes sobre casos emblemáticos del conflicto armado colombiano.

La noción de «caso emblemático» es ampliamente usada por este grupo para referirse a su metodología de investigación, pero no es clara su definición. En uno de los textos iniciales del Grupo, titulado *Recordar y narrar el conflicto*, son descritos de la siguiente manera:

> El Área de MH ha decidido contar la memoria histórica del conflicto armado a partir de 'casos emblemáticos' seleccionados entre investigadores y actores regionales para, por medio de ellos, ilustrar los conflictos y disputas de la guerra, las lógicas que movían y mueven a los actores armados, los mecanismos que cada actor utilizaba y sigue utilizando en ciertas regiones para avanzar, dominar y defender sus intereses, el papel de la población civil y los impactos que los eventos tuvieron y siguen teniendo sobre la vida comunitaria y regional. Por medio del caso emblemático se reconstruye un entramado histórico que no sólo se detiene en los hechos puntuales sino que además devela lo que sucedió antes o después del evento. A través de él, se busca poner en evidencia los procesos que estaban desenvolviéndose en su entorno y que le otorgan su significado político. Los casos permiten además, producir una memoria histórica anclada en eventos o situaciones concretas desde los cuales se conectan las vivencias personales con los

> contextos más amplios en los que se inscriben los hechos y los discursos en los que se registran. (Área de Memoria Histórica, 2009, p. 24)

Esta es la descripción más detallada que se encuentra en la producción del Grupo acerca de este tópico, pero como puede notarse es ambigua y parece estar emparentada con la categoría más amplia y generalizada en la investigación cualitativa de «estudio de caso». Sin embargo, al hablar de emblemático, se indica que se trata de un caso especial, poco corriente, cuya dimensión –de violencia en este caso– es mayor y sobrepasa los límites de los hechos habituales enmarcados en el conflicto.

Una revisión de las producciones de GMH y de su metodología de trabajo, permitirá analizar hasta qué punto se ha buscado promover una memoria oficial y de qué manera esta coincide –o no– con las descripciones que mencionábamos al principio del texto.

Alguien lo tiene que contar

En Colombia, la Ley 975 de 2005 proveyó el marco legal en el que se insertó el único proceso masivo de desmovilización paramilitar que se ha dado a lo largo del conflicto, y sentó las primeras bases para una preservación de la memoria de acontecimientos violentos apoyada directamente por el Estado[1]. Con tal fin, se creó la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación y su grupo de investigación de Memoria Histórica que ha realizado informes, exposiciones y documentales sobre algunas de las masacres perpetradas por los grupos armados ilegales, tanto guerrilleros como paramilitares (en ocasiones en colaboración con las fuerzas armadas estado), a partir de un contacto directo con las víctimas. Este grupo está conformado principalmente por académicos y profesionales de las ciencias sociales y humanas y el derecho, con una reconocida trayectoria en el abordaje de la violencia y los derechos humanos (Jaramillo, 2009, pp.29-59). Sus investigaciones están centradas en casos concretos de incursiones violentas de los grupos armados en distintas poblaciones, o en acciones sistemáticas y reiteradas de amedrentamiento a lo largo de los años. Tales casos son seleccionados conjuntamente por los investigadores y actores regionales con el fin de mostrar las disputas en juego

1 El término «Estado» es usado en este proyecto en su acepción de «conjunto de los órganos de gobierno de un país soberano» (RAE, 2013) y, por tanto, cuando se habla de acciones del Estado se hace referencia a todas aquellas que se promueven y ejecutan desde cualquiera de estos órganos.

en la guerra, las lógicas y mecanismos de los actores del conflicto, el papel de la población civil y los efectos pasados y presentes sobre la comunidad que vivió los acontecimientos.

Para comprender en detalle la labor del Grupo, citaremos *in extenso* la descripción que sobre sus funciones y la forma en que construyen los informes, plantean en su página web:

> Memoria Histórica (MH) es un grupo de investigación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) que tiene como objetivo elaborar y divulgar una narrativa sobre el conflicto armado en Colombia que identifique «las razones para el surgimiento y la evolución de los grupos armados ilegales» (Ley 975 de 2005), así como las distintas verdades y memorias de la violencia, con un enfoque diferenciado y una opción preferencial por las voces de las víctimas que han sido suprimidas o silenciadas. Además, el grupo formula propuestas de política pública que propicien el ejercicio efectivo de los derechos a la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición […].
>
> La metodología implica ejercicios participativos y dialogantes con habitantes de las regiones donde sucedieron los hechos, la realización de talleres, conversatorios, entrevistas, exposiciones, trabajos fotográficos y audiovisuales, y la compilación de formas de expresión creadas por las propias comunidades. Por medio de este ejercicio de construcción colectiva, Memoria Histórica pretende otorgar un lugar privilegiado a las voces regionales y locales, especialmente a las voces de las víctimas. (Área de Memoria Histórica, 2007)

Desde el inicio de sus labores en el año 2007 y hasta la fecha, han presentado más de doce informes de «casos emblemáticos» (entre ellos Trujillo, La Rochela, Bojayá, El Salado, Bahía Portete, Minas Hiracal, El Tigre, San Carlos, Segovia y la Comuna 13 de Medellín), tres investigaciones sobre temáticas generales acerca del conflicto (Memorias en tiempo de guerra, Género, Tierra y conflicto), y una «Caja de herramientas» titulada *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica.* La mayoría de estos insumos constan de un componente escrito y de material audiovisual como documentales o discos musicales grabados por los sobrevivientes en el marco de la investigación[2]. Con la Ley de Víctimas, el Grupo de Memoria Histórica desapareció tal como estaba concebido inicialmente, y sus funcio-

2 Todos los informes y los recursos audiovisuales están disponibles en la página web del Grupo de Memoria Histórica: http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/

nes pasaron a ser desempeñadas por el Centro de Memoria Histórica, cuya estructura y funcionamiento están detallados en los artículos 146 a 148 de esa Ley. Dentro de las implicaciones más importantes de esta transformación encontramos la declaración de autonomía del Centro, así como la misión de administrar el Programa de Derechos Humanos y Memoria Histórica que es también creado en un punto anterior de la misma Ley.

Hecha la presentación del Grupo, encontramos varios elementos que vale la pena resaltar para avanzar en la problematización propuesta entre los conceptos de memoria nacional y memoria oficial. Un primer aspecto que resulta llamativo es que en la presentación de su trabajo, el Grupo habla explícitamente de memorias –en plural–, con *una opción preferencial por las víctimas*[3] *y por aquellas minorías que han sido suprimidas o silenciadas*. Se trata de una unión, en lo oficial, de las memorias que Pollak parecía oponer, un privilegio de las memorias subterráneas para hacer la construcción de la memoria nacional acerca del conflicto. Y no es la primera vez que algo así pasa: en Argentina, las memorias de la última dictadura (1976-1983) que fueron subterráneas durante décadas, han pasado a ocupar el centro del debate en años recientes. Transformaciones políticas y culturales lo hicieron posible[4]. En *Memoria, olvido, silencio*, Pollak (2006) hace referencia a procesos de este tipo, momentos en los que las memorias subterráneas o marginales, que se han mantenido por fuera del discurso oficial pero se han transmitido oral-

3 La noción de víctima adoptada por GMH se relaciona con una posición activa y de resistencia ante la afectación de los derechos fundamentales sufrida en el marco de sucesos violentos. Específicamente, se afirma «la consideración de «víctima» puede entenderse como el reconocimiento de un rol social de persona afectada en derechos fundamentales, lo que conlleva a construirla como sujeto de derechos. En este sentido la consideración de «víctima» sería una forma de resistencia activa con el fin de evitar la impunidad y la desmemoria, reconociendo y reconociéndose no sólo en el sufrimiento sino también y especialmente en la condición de actores y actoras sociales en el intento de que se haga justicia, se reparen los daños ocasionados y se garantice la no repetición de las violaciones. En este contexto, la idea de víctima se constituiría en eje vertebrador y motor de cambio. Nombrarse víctima significaría entonces la posibilidad de reconocimiento y dignificación, ya que lo que no se nombra no existe o difícilmente se reconoce. Usado de esta manera, el concepto de víctima se convierte en herramienta de fortalecimiento evitando que el empleo del término conlleve a cristalizar una identidad anclada en el pasado y la pasividad. Es esta visión del concepto de víctima la que se desea rescatar en estos procesos y talleres de memoria histórica y la que los facilitadores y facilitadoras deberían transmitir a lo largo de la actividad» (Área de Memoria Histórica, 2009).

4 Para un análisis de estas transformaciones, véase: Crenzel (2006).

mente o por medios menos visibles, cobran relevancia, les llega su «hora de la verdad» (p. 20).

En el caso colombiano, no podría decirse que es esto mismo lo que ha sucedido. Si bien es cierto que la creación del Grupo de Memoria Histórica es un paso importante en el reconocimiento de la responsabilidad política del Estado como garante de las memorias, también lo es que su trabajo supone numerosas dificultades, en parte porque el tiempo del conflicto no ha pasado y, en esa medida, hay todavía temor en la población para expresar sus versiones de los hechos; en parte también porque las fuerzas armadas estatales (ejército y policía) estuvieron del lado de los perpetradores en algunos de los casos estudiados y, finalmente, porque las políticas de difusión son escasas y no ha existido hasta ahora una acción que tenga como fin dar a conocer masivamente los resultados de las investigaciones realizadas, como ocurrió en Argentina con el emblemático libro del *Nunca más* (CONADEP, 1984) o la transmisión de programas televisivos donde se entrevistaba a quienes habían padecido, visto e incluso perpetrado las acciones propias del terrorismo de Estado. En el país austral, pocos meses después del retorno a la democracia (1984), se dio gran visibilidad a los testimonios de los sobrevivientes de los centros clandestinos de detención e incluso, como resalta Claudia Feld (2002), se llegó a una especie de «show del horror» que mediatizó las declaraciones tanto de las víctimas como de los victimarios, lo cual si bien puede ser cuestionado desde muchos puntos de vista, permitió una visibilización de los hechos que hacían imposible su negación por parte de la sociedad civil.

Lo que se pretende con esta comparación no es emular el tratamiento mediático que se le dio a estos acontecimientos en Argentina, sino señalar una diferencia importante entre los procesos de memoria emprendidos en ambos países, reflejo quizá de la también radical diferencia entre los acontecimientos violentos que se busca recordar en cada caso.

El jardín de las versiones que se bifurcan

Llegados a este punto, varias preguntas surgen: ¿Para qué se llevan a cabo los ejercicios de memoria histórica en Colombia? ¿Cuál es el sentido de los informes, los documentales y otras producciones? ¿Cuál su destino? Nos encontramos ante un Estado cuyo presidente, en el momento de la conformación del Grupo negaba la existencia de un conflicto armado en el país[5] y,

5 Álvaro Uribe Vélez, presidente de Colombia entre 2002 y 2010, declaró en distintos encuentros internacionales, a principios del año 2005, que en el país no hay conflicto

sin embargo, creaba una Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación cuyas funciones incluían la recuperación de la memoria, eso sí, de aquella relacionada con las «razones para el surgimiento y evolución de los grupos armados ilegales» (artículo 51, punto 51.2). En todo el texto de la Ley 975 no aparece la noción de conflicto armado, ni tampoco referencia a las víctimas del Estado. Sin embargo, el Grupo de Memoria Histórica, encargado real de los procesos de reconstrucción, afirma con todas las letras y en el primer párrafo de su presentación en la página web que su objetivo es «elaborar y divulgar una narrativa sobre el conflicto armado en Colombia», a continuación de lo cual enuncia lo relativo a la identificación de las razones para el surgimiento y la evolución de los grupos armados ilegales, pero dándole otra dimensión, en tanto los reconoce como parte de un conflicto que, desde la jefatura de gobierno, se pretendía denegar.

¿De qué da cuenta esta inconsistencia (por llamarla de alguna manera) en el manejo del lenguaje en distintos ámbitos de una misma oficialidad? Más allá de que pueda tratarse de una enmienda en el texto que se dio con el cambio de gobierno[6], el hecho es que desde los primeros informes sobre las masacres de Trujillo y El Salado, publicados en los años 2008 y 2009, el Grupo habla explícitamente de conflicto armado, lo que evidencia una toma de distancia contundente del discurso que, inicialmente, se buscaba promover. Esto da cuenta de que las disputas existen también dentro del espectro oficial y no son asunto solamente de grupos marginales o subterráneos.

Vemos aquí una clara expresión del Estado en plural del que habla Germán Soprano (2007), en el que se «identifica una diversidad de instituciones, actores, lógicas y prácticas sociales» (p.19), con distintos propósitos y tendencias dentro de un mismo aparato estatal. Aplicando las ideas de este autor al caso que nos ocupa, podemos afirmar con él, que

> [...] una mirada más preocupada por reconocer matices en los procesos históricos, revelaría que el Estado también puede comprenderse como una institución más bien heterodoxa y bastante menos eficaz en su pretensión

armado sino «amenaza terrorista». Para una cronología y un análisis crítico de tal afirmación, véase el artículo «Sí hay guerra, señor presidente», de la *Revista Semana*.

6 El presidente Juan Manuel Santos, que asumió el cargo en agosto de 2010, ha sido partidario de reconocer el conflicto armado colombiano. La definición de la Ley de Víctimas que hemos venido citando así lo demuestra: Ley 1448 del 10 junio de 2011, «por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones».

> de ejercer el monopolio legítimo de la violencia física y simbólica sobre una población inscripta en un territorio. […] Esta nueva mirada, además, nos permitiría reconocer que las elites que controlan las agencias estatales y sus dispositivos de gobernación, pueden orientar su acción de acuerdo a sentidos plurales, definidos en interlocución con diversos actores localizados dentro y fuera del ámbito estatal. (2007, p. 19)

Desde esta perspectiva, aparece un nuevo interrogante: ¿el hecho de que el Grupo de Memoria Histórica surja por iniciativa estatal hace de él un portador del discurso oficial? Teniendo en cuenta su apuesta metodológica, que implica, según afirman, «las distintas verdades y memorias de la violencia, con un enfoque diferenciado y una opción preferencial por las voces de las víctimas que han sido suprimidas o silenciadas» (Área de Memoria Histórica, 2007), ¿sería posible hablar de una estatización de la memoria? Para Ludmila da Silva Catela (2011), tal estatización se refiere al «papel central que ocupa el Estado como agente de memoria y su pretensión de generar una política centralizada de memoria, negando implícitamente la pluralidad de memorias que circulan y son defendidas por diversos grupos e instituciones» (p. 8). Tal descripción, que es muy similar a la de Pollak y que hace hincapié en el carácter de negación de las memorias estatales, no parece coincidir con lo que está siendo desarrollado por el organismo estatal que, en Colombia, está encargado de la reconstrucción de memorias sobre el conflicto.

La conformación del Grupo, por el origen y filiaciones de sus investigadores, lleva a pensar que se trata de un equipo cuya mirada se sabía crítica de antemano, lo que torna por lo menos llamativo el hecho de que hayan sido designados para cumplir esta misión. Gonzalo Sánchez, su director, fue presidente de la llamada comisión de «violentólogos» en 1987 y uno de los académicos más conocedores del tema y más prestigiosos del país. Su filiación es abiertamente socialista (Torres, 2004) y su amplia trayectoria en el estudio de la violencia política en Colombia ha sido reconocida por la agudeza de sus interpretaciones y su interés por las voces de las víctimas. No hay duda de que se trata de una de las personas más idóneas para dirigir una empresa de la magnitud confiada al Grupo, pero tampoco deja de sorprender que, desde un gobierno marcadamente alineado a la derecha, se le encargue semejante misión a alguien que, sin ocultar su rechazo a la lucha armada, se ubica en una tendencia ideológica contraria.

Podría pensarse que se trata de una jugada hábil del poder ejecutivo, que aprovecha la experiencia de este investigador y su equipo y, al mismo tiempo, se blinda contra las críticas que pudieran hacerle desde el punto de vista de

la imposición de una versión oficial. Cabe también la posibilidad de que haya sido una elección anclada en la convicción de que era necesario hacer una reconstrucción de hechos violentos que prestara oídos a las víctimas, y no sólo una decisión estratégica. Un estudio más pormenorizado de la historia del Grupo de Memoria Histórica, su conformación y transformaciones, arrojaría luces sobre estos interrogantes.

Arribamos así a la última de las cuestiones que quisiéramos plantear: el uso y difusión de las producciones del Grupo de Memoria Histórica. Como ya se mencionó, de su trabajo han derivado informes escritos, documentales, discos, exposiciones artísticas. Su metodología implica, además, procesos constructivos, de catarsis y elaboración con las víctimas, lo cual es ya un primer efecto importante y localizado de su trabajo. Otro, igualmente localizado, es la socialización de los resultados y la entrega de los informes y demás producciones relacionadas con cada caso, a las comunidades donde se realizaron las investigaciones. Puede apreciarse en estos procesos una elaboración fuerte de las memorias locales, pero ¿y la memoria nacional? ¿No sería conveniente, también, si se habla de un deber de memoria del Estado y se aboga por una reconciliación nacional, emprender un ejercicio más amplio y abarcativo, que posibilite una visión de conjunto del conflicto colombiano, aun sin desconocer su complejidad y especificidades locales?

Algo no tiene que estar oculto para ser invisible. Bien ilustrado le quedó a Edgar Allan Poe en *La carta robada* (1994) que, a veces, la mejor manera de desviar la atención sobre algo es dejándolo al alcance de la mano. Todos los informes que ha producido el Grupo son públicos, están disponibles en su página web y pueden descargarse gratuitamente. Del mismo modo, es posible acceder a los documentales, los discos, las fotografías de todos los eventos que han realizado. Y, para quienes prefieren los libros tradicionales, hay una versión de la editorial Taurus de cada texto, disponible en librerías de todo el país. Adicional a esto, anualmente se realiza en la capital del país una Semana por la Memoria, en la que se presentan las producciones que han visto la luz en el último año de trabajo, se realizan exposiciones y seminarios en las que participan académicos, organizaciones de víctimas, miembros del gobierno nacional y otros tantos de gobiernos extranjeros, así como agencias de derechos humanos. Todo abierto al público, sí, pero en unas pocas ciudades y con la participación privilegiada de aquellos para los que la memoria es de por sí un asunto de interés.

No puede decirse que se esté escondiendo nada. Sin embargo, hay claras limitaciones en la difusión de las narrativas sobre el conflicto y, lo que es más inquietante, una proliferación de relatos fragmentarios que, por lo menos

hasta ahora, no han buscado ser concatenados para trazar los elementos de lo que pudiera ser una memoria nacional. Si bien esto podría ser deseable en términos de contar con un relato unificador con el que la sociedad civil en su conjunto pudiera identificarse, es necesario reconocer que la tensión entre lo local y lo nacional es bastante compleja en Colombia, un país vasto en extensión, con marcadas diferencias geográficas y culturales entre regiones que le dan al conflicto matices específicos en cada zona y dificultan la realización de un análisis global que, abarcando el panorama nacional, no desconozca las particularidades de los procesos regionales.

No hace falta decir que hay más preguntas que respuestas. Mucho camino queda por recorrer en Colombia, un país que hace *Memorias en tiempo de guerra*, en el que la violencia parece haberse vuelto casi un signo identitario y donde abundan las acciones, pero faltan articulaciones. Que el Estado promueva iniciativas de reconstrucción de memorias, y que existan las tensiones que señalamos dentro del marco mismo de lo oficial, puede evaluarse como un avance, teniendo en cuenta la escasez del apoyo gubernamental de este tipo de empresas en la historia colombiana. Queda por verse si la relación de compromiso que hasta ahora parece haberse dado entre el Grupo de Memoria Histórica y el Estado, puede quebrar o trascender, de tal modo que los hallazgos y las elaboraciones existentes permeen sectores más amplios de la sociedad y lleguen a operar como memorias ejemplares (Todorov, 2000) para un pueblo que ha aprendido a convivir (con todo lo paradójica que esta expresión pueda sonar) con la muerte y la violencia.

Referencias bibliográficas

Área de Memoria Histórica. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. (2007). *¿Qué es memoria histórica?* Recuperado de: http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co/cgi-sys/suspendedpage.cgi

_____. (2008). *Trujillo, una tragedia que no cesa*. Bogotá: Planeta.

_____. (2009). *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá: Fotoletras.

_____. (2009). *El salado: esa guerra no era nuestra*. Bogotá: Planeta.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Blair, E. (2008). «Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s)». En *Estudios políticos* (32), 85-115.

Catela, L . (2011). «Pasados en conflicto. De memorias dominantes, subterráneas y denegadas». En: Lvovich, D.; Bohoslavsky, E.; Franco, M.; Iglesias, M. *Problemas de historia reciente del Cono Sur. Volumen I*. Buenos Aires: UNGS-Prometeo.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. (1984). *Nunca más*. Buenos Aires: Eudeba.

Crenzel, E. (2006). *La historia política del Nunca Más*. México: Siglo XXI.

Feld, C. (2002). *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en argentina*. Barcelona: Siglo XXI.

Jaramillo, J. (2009). «Tres procesos 'emblemáticos' de recuperación de pasados violentos: Argentina, Guatemala y Colombia. *Revista de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas* (11), 29-59.

Ley de Justicia y Paz, (2005). No. 925. Recuperado de http://www.cnrr.org.co/interior_otros/pdf/ley_975_05.pdf

Ley de Víctimas, (2011). No. 1448. Recuperado de http://wsp.presidencia.gov.co/Normativa/Leyes/Documents/ley144810062011.pdf

Poe, E. (1994). *Narraciones extraordinarias*. Bogotá: Panamericana.

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio*. La Plata: Al Margen.

Real Academia Española de la Lengua Castellana (2013). *Diccionario de la Lengua Española* (21 Ed.). España: Espasa Calpe.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Buenos Aires: Paidós Asterisco.

Torres Duque, O. (2004). *El mausoleo iluminado. Historia del ensayo en Colombia. Gonzalo Sánchez Gómez*. Recuperado de http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/ensayo/gonzalo.htm (Consulta realizada el 4 de agosto de 2011).

Soprano, G. (2007). «Del Estado en singular al Estado en plural». *Cuestiones de sociología* (4), 19-48.

«Sí hay guerra, señor presidente». (2005, 6 de febrero). En: *Revista Semana*. Recuperado de http://www.semana.com/portada/guerra-senor-presidente/84650-3.aspx

Vezzetti, H. (2011). «La memoria justa: política e historia en la Argentina del presente». En D. Lvovich, E. Bohoslavsky, M. Franco & M. Iglesias (comp.), *Problemas de historia reciente del Cono Sur*. Buenos Aires: UNGS-Prometeo Libros.

Recordar, Olvidar, Politizar

La Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas y la lucha por la representación del pasado reciente

*Paul Katz**

RESUMEN

En noviembre de 2007 en un acto para presentar el *Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina 1976-1983* elaborado por la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA), el secretario de Derechos Humanos de la Nación Eduardo Luis Duhalde elogió la decisión de la DAIA de «hace[rse] cargo de un debate existente» sobre el papel de la institución durante la última dictadura, «mientras en otras instituciones, desgraciadamente, ni siquiera se ha empezado ese debate». En contraste, muchos familiares de desaparecidos judíos sostienen que la DAIA –representación oficial de la colectividad judía argentina– sigue eludiendo la autocrítica genuina. Si se ha destacado la DAIA como caso ejemplar de como una organización de la sociedad civil puede responder a los momentos más difíciles de su historia, es importante que se analice no sólo el accionar de la organización durante la dictadura, sino también, las estrategias que ella ha empleado para representar su pasado y las cuestiones de responsabilidad que plantean esas acciones. El presente texto plantea precisamente este tipo de análisis para esclarecer la intrincada red de miedos, presiones e intereses.

* Historiador de Harvard University (EE.UU.). Actualmente cursa la Especialización en Ciencias Sociales con mención en Historia Social de la Universidad Nacional de Luján (Argentina). Su correo electrónico es: paul.ryan.katz@gmail.com

En noviembre de 2007 en un acto para presentar el *Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina 1976-1983* elaborado por la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA), el secretario de Derechos Humanos de la Nación Eduardo Luis Duhalde elogió la decisión de la DAIA de «hace[rse] cargo de un debate existente» sobre el papel de la institución durante la última dictadura, «mientras en otras instituciones, desgraciadamente, ni siquiera se ha empezado ese debate». En contraste, muchos familiares de desaparecidos judíos sostienen que la DAIA –representación oficial de la colectividad judía argentina– sigue eludiendo la autocrítica genuina. Si se ha destacado la DAIA como caso ejemplar de como una organización de la sociedad civil puede responder a los momentos más difíciles de su historia, es importante que se analice no sólo el accionar de la organización durante la dictadura, sino también, las estrategias que ella ha empleado para representar su pasado y las cuestiones de responsabilidad que plantean esas acciones. El presente texto plantea precisamente este tipo de análisis para esclarecer la intrincada red de miedos, presiones e intereses que hizo posible la dictadura y ofrecer un estudio de caso de los usos de la memoria que dividen las sociedades post-autoritarias.

Palabras clave: memoria, responsabilidad política, colectividad judía, DAIA, Argentina, proceso de reorganización nacional

Introducción

En agosto de 2005, en el auditorio de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Pedro Resels, vicepresidente del Movimiento Judío por los Derechos Humanos (MJDH), subió al escenario para aceptar el Premio DAIA 2005. El premio estaba siendo presentado por la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) para reconocer los esfuerzos del MJDH a favor de los derechos humanos durante la última dictadura (1976-1983). Formó parte de una nueva política de la representación oficial de la colectividad judía argentina de revisar su accionar durante esos violentos años.

Se suponía que Resels iba a dar un discurso de aceptación. Pero al acercarse al podio, Resels no sólo no les agradeció a sus anfitriones sino que, en un fuerte discurso, rechazó el premio, enfatizando hechos ausentes en la nueva revisión histórica de la DAIA:

> No olvidamos que hace hoy 8350 días de una infame solicitada firmada por la DAIA... nos acusó de favorecer el antisemitismo por realizar un acto donde fueron oradores Hebe de Bonafini y el Premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel, convocado bajo la consigna «Contra el Antisemitismo»... No olvidamos que mientras desaparecieron 30.000 argentinos, entre ellos dos mil judíos, el entonces presidente de la AIA afirmaba que a la comunidad judía le convienen más los gobiernos de facto que los democráticos, porque aquellos controlan mejor el antisemitismo... Es por todo ello que en nombre del MJDH, no puedo recibir el premio DAIA 2005. (Kollmann, 2004)

Recordando hechos centrales para la concepción histórica del MJDH –concretamente, la oposición de la DAIA en octubre de 1983 a un acto organizado por el grupo junto con las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, y la actitud de apoyo que tuvieron los líderes de la DAIA frente al régimen dictatorial– Resels rechazó no sólo el premio, sino la nueva política institucional de la organización comunitaria.

Dos años después, en noviembre de 2007, la DAIA recibió una respuesta notablemente más favorable cuando se presentó en la sede del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos el producto final de esa política, el *Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina 1976-1983*. En dicho acto, el secretario de Derechos Humanos de la Nación, Eduardo Luis Duhalde, dio un discurso elogiando la decisión de la DAIA de «hace[rse] cargo de un debate existente» sobre el papel de la organización durante la dictadura, «mientras en otras instituciones, desgraciadamente, ni siquiera se ha empezado ese debate» (citado en Kahan, 2011, p. 352).

Las palabras de esos dos actores del campo de derechos humanos plantean una pregunta importante: ¿Cómo puede entenderse de maneras tan disímiles una sola política de memoria? Para responderla, hay que examinar no sólo como se representa la historia de la DAIA por parte de la institución y las críticas recibidas, sino también el accionar mismo de la organización durante la dictadura.

Definiendo el problema

El accionar de la DAIA durante el autodenoiminado Proceso de Reorganización Nacional empezó a convertirse en tema de debate y desacuerdo interpretativo en el momento en que los diversos actores comenzaron a narrar sus experiencias públicamente, es decir, desde mediados de la dictadura y, más fuertemente, en los años posteriores a ella. En 1984 en particular, se difundieron dos relatos distintos y aun contradictorios con respecto al tema. Por un lado, el liderazgo de la DAIA sostuvo, en un informe entregado

a la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), que la institución había mantenido una relación estrecha con el régimen sólo para luchar por los intereses de la colectividad judía y que los desaparecidos judíos eran siempre una preocupación central. Por el otro, muchos de los familiares de desaparecidos que pidieron su ayuda, negaron enfáticamente el relato de la organización, poniendo énfasis en el tratamiento descortés que recibieron, concluyendo que la DAIA había apoyado a un régimen terrorista sin preocuparse por sus hijos y hermanos desaparecidos.

Tal como evidencia el acto de noviembre de 2007, la posición de la DAIA cambió considerablemente en las décadas posteriores a su informe de 1984. Desde 1999, en el marco de la nueva política que provocó las respuestas tan distintas de Resels y Duhalde, la organización ha afirmado públicamente su responsabilidad en revisar críticamente su historia y «mantener viva la memoria» de lo sufrido por la colectividad judía y por los desaparecidos de origen judío, junto con otros sectores de la sociedad argentina (DAIA, 2007, p. 191).

En esa nueva fase de revisión histórica, la DAIA ha investigado y publicado sobre el antisemitismo del régimen militar y reconocido públicamente las frustraciones de los familiares de desaparecidos judíos –temas casi ausentes en 1984 y los 15 años que siguieron–. Para algunos actores, como Duhalde, la posición actual de la DAIA refleja un nuevo compromiso con la inclusión de individuos previamente marginados en la historia «oficial» de la institución. Para otros, quienes notan que la institución ha dejado de hablar de su propio accionar durante el período, esa nueva política representa un intento de eludir una autocrítica seria.

Centrado en ese debate y en la historia que lo provocó, el presente texto es parte de un proyecto más amplio sobre el accionar de la DAIA durante y después de la dictadura. No es el único que trata del tema. En los últimos años en particular, dos historiadores argentinos, Emmanuel Kahan y Laura Schenquer, han empezado a conducir investigaciones profundas respecto al asunto.

En la misma vía de los trabajos de estos investigadores, el presente proyecto aspira a someter las representaciones del pasado a un análisis metodológicamente riguroso. Pero también incluye una dimensión normativa proveniente del nuevo campo de estudios de la justicia transicional, que se basa en una exploración crítica de la idea de responsabilidad. Particularmente en un momento en que el secretario de Justicia y Derechos Humanos ha mencionado a la organización como modelo de autocrítica institucional, un estudio así se torna pertinente por lo que puede contribuir a la transición post-dictatorial todavía en curso.

En los años posteriores a la dictadura, se ha consolidado un discurso que hace énfasis en la responsabilidad de los grupos violentos de izquierda y

derecha que hicieron posible el golpe de 1976 y la criminalidad de las fuerzas armadas y de otros actores «colaboracionistas» que asumieron el poder en ese año. Como ha señalado Marina Franco, ese discurso aporta la «idea de una sociedad inocente, ajena y rehén de dos violencias equiparables y enfrentadas entre sí» (Franco, 2012, p. 306). Pero en realidad, «era la propia sociedad la que había reclamado 'la erradicación' de la violencia» (p. 307) por parte de la corporación castrense y que hizo posible la instalación y el funcionamiento de un régimen con «amplios apoyos eclesiásticos, empresariales, periodísticos y sindicales» (Vezzetti, 2002, p. 39).

El proceder de esos actores civiles –incluyendo a la DAIA– estuvo condicionado durante el Proceso por una red de intereses propios, amenazas gubernamentales y miedos generalizados. De igual manera, sus políticas posteriores de autorepresentación han respondido a un conjunto complejo de beneficios propios, presiones ajenas y cambios en el contexto social. Para pensar su responsabilidad por lo actuado durante la época, es imprescindible reconocer esos factores e ir más allá de las categorías tradicionales de colaboración y resistencia.

Afortunadamente, Karl Jaspers (1947), en el último apartado de su reconocido trabajo sobre la culpabilidad alemana, ha ofrecido una herramienta para superar esas categorías que resultan poco útiles. Con base en su concepto de «complicidad política», a la DAIA –como a muchos de los individuos y las instituciones civiles argentinas–, puede adjudicársele una culpabilidad no criminal, sino política, por sus contribuciones a un clima que hizo posible los abusos del régimen. Matizar esa culpabilidad y las maneras en que se ha presentado y discutido después, nos ofrece la posibilidad no sólo de desenmarañar la compleja relación entre la DAIA y la dictadura, sino también de reflexionar acerca de cómo pueden tratarse esos temas para fortalecer la consolidación post-dictatorial.

La DAIA durante la dictadura: evolución de una estrategia defensiva

El accionar de la DAIA durante la última dictadura no surgió espontáneamente. Desde su creación en 1935, la DAIA había desarrollado una estrategia casi uniforme de *lobby*: en lugar de forjar lazos con otros grupos minoritarios o promover la inclusión social, construía relaciones estrechas con individuos clave en el gobierno, aprovechando su capacidad de «mejorar la imagen internacional» del país para proteger los intereses particulares comunitarios que la institución identificaba como centrales (Bell, 2006, p. 118).[1] Con la

1 Quién, exactamente, pertenecía a esa colectividad era en sí un tema controvertido. Por ejemplo, en 1952, en el auge de la campaña anticomunista de Perón, la DAIA expulsó

excepción de una huelga general organizada en 1962, la organización evitó la acción directa y cultivó relaciones fluidas y cordiales con los gobiernos de turno, tanto en momentos de democracia como de dictadura (Elkin, 1987, Avni, 1971-72, Avni, 1994).

Una reunión clave en noviembre de 1975 entre Emilio Massera (entonces comandante en jefe de la Armada), Nehemías Resnizky (presidente de la DAIA, 1974-80) y otros funcionarios de la colectividad judía, les demostró a los líderes de la institución que esa estrategia seguiría sirviendo a sus intereses. Según un informe preparado por Jacobo Kovadloff, representante en Buenos Aires del American Jewish Committee y organizador de la reunión, Massera dijo que pronto iba a tener lugar un golpe de estado dirigido por los sectores moderados de las Fuerzas Armadas, pero que había otros elementos más extremos y antisemitas dentro de la corporación militar, y lo más importante para la colectividad judía era evitar que esas personas asumieran el control. En el informe (del cual existe una copia, obtenida por el periodista Guillermo Lipis), Kovadloff dijo que «nuestro amigo [Massera] comentó que si fuera a pasar un golpe, el peligro residiría en la posibilidad de un contragolpe encabezado por aquellas personas –antisemitas–» (Lipis, 2010, p. 92).

Informados de esto –observó Kovadloff– los representantes de la DAIA «dijeron que fue la reunión más productiva que habían tenido en los últimos años» (Lipis, 2010, p. 91). El encuentro les había dejado claras dos cosas: la DAIA podría mantener una relación privilegiada con altos líderes del Proceso y, dado el peligro de un contragolpe más explícitamente antisemita, los intereses de la institución y de los organizadores del golpe convergirían.

El de 24 de marzo de 1976, con el golpe que Massera había previsto, se derrocó el gobierno constitucional de Isabel Martínez de Perón. Después del golpe, la DAIA siguió manteniendo relaciones estrechas con altos funcionarios del gobierno, en particular con el ministro del Interior, Albano Harguindeguy. La relación que la DAIA mantuvo con el régimen puede caracterizarse como una suerte de toma y daca: a cambio de batallar contra los críticos nacionales e internacionales del Proceso, la DAIA podía presionar por ciertas concesiones, lo que permitió a la institución lograr una serie de éxitos, entre ellos la emisión pública de la miniserie norteamericana *Holocausto* (1978), condenas gubernamentales de atentados contra establecimientos judíos, prohibiciones ocasionales de publicaciones antisemitas y permiso para que los rabinos visitaran a presos políticos de origen judío. (La Luz, 1981; Mundo Israelita, 1976; La Luz, 1978). Un ejemplo de esa relación es la manera en que Resnizky, el entonces presidente de la DAIA, unió sus

a los comunistas de la institución a pesar de su fuerte influencia en la comunidad (Bell, 2003, pp. 295-96).

objeciones a la asignatura de Formación moral y cívica (una nueva materia obligatoria en las escuelas públicas basada en una interpretación conservadora del catolicismo que incorporó varios textos antisemitas), a una promesa de combatir «las versiones distorsionadadas [*sic*] sobre la situación argentina y sobre los judíos de la Argentina» (La Luz, 1979, p. 22).

El prestigio de la DAIA fue afirmado por esos éxitos específicos y, más generalmente, a través de su capacidad de lograr lo que Resnizky destacó posteriormente en 1986 como «nuestro deber y principal e inexcusable mandato [...] que la vida judía se desarrolle sin interferencias en todas sus manifestaciones culturales, sociales, religiosas, educativas, etc.» (Resnizky, 1986, p. 18). Este mandato se alcanzó: efectivamente, a las sinagogas, escuelas, clubes y otras instituciones de la colectividad se les permitió funcionar normalmente y aun florecieron durante el Proceso.

Pero a pesar de las palabras de Massera, e incluso en la ausencia de un contragolpe, el régimen que tomó poder el 24 de marzo de 1976, representó un peligro enorme para muchos integrantes de la comunidad que la DAIA suponía defender. El rasgo de antisemitismo tan presente en la sociedad argentina fue más virulento en las Fuerzas Armadas, como mostró un estudio de Enrique Pinchón-Rivére de 1964. En entrevistas con 440 civiles y 60 militares en Buenos Aires y el conurbano, se registraron diferencias importantes entre las opiniones de esos dos grupos. Por ejemplo, el 82% de los militares consultados se declaró de acuerdo con la afirmación «El capitalismo internacional está manejado por judíos», mientras sólo el 30% de los civiles estuvo de acuerdo (Pinchón-Rivére, 1968, p. 173). Además, sólo el 29% de los militares aceptaría un judío como médico y el 22% como amigo, mientras el 72% y el 68% de los civiles lo aceptaría, respectivamente (p. 171).

Proclamando su intento de restaurar la «civilización occidental y cristiana», los líderes militares del Proceso reflejaban la tradición intelectual que concebía a los judíos como un elemento ajeno a la nación y que equiparaba al judaísmo y al sionismo con el comunismo (Rock, 1993). Después del golpe, militares abiertamente antisemitas asumieron cargos importantes: por ejemplo Ramón Camps, jefe de policía de la provincia de Buenos Aires y Luciano Benjamín Menéndez, general de división encargado de la represión en 10 provincias norteñas (Kaufman, 1989; Avni, 1994). Y dado que las acciones represivas –a pesar de su grado de planificación central– fueron realizadas por bandas bastante autónomas (Lewis, 1993), las figuras antisemitas que habían sido mencionadas por Massera en su reunión con Resnizky en 1975, pudieron actuar con un alto grado de libertad aún bajo un régimen supuestamente «moderado».

A pesar de sus intentos de mantener una relación estrecha con el régimen, la DAIA no era ciega a las manifestaciones públicas del antisemitismo durante el Proceso. Si bien la organización nunca criticó la dictadura como

tal, sí presionó para que el gobierno hiciera mayores esfuerzos para combatir los grupos abiertamente antisemitas, incluso aquellos que operaban dentro de las fuerzas de seguridad o bajo la protección de otros sectores del régimen. Varios memorandos desclasificados de la embajada estadounidense en Buenos Aires –entidad que mantuvo contacto frecuente con la DAIA durante la dictadura– muestran esa postura crítica. En septiembre de 1976, por ejemplo, la DAIA respondió a una serie de atentados contra blancos judíos en Buenos Aires, haciendo «su demanda más fuerte hasta la fecha», denunciando una «campaña repetitiva y sistemática de antisemitismo» (Embajada de EE.UU., 1976b, p. 1). Según el análisis de la embajada, «desafiando al gobierno a frenar los excesos contra ciudadanos inocentes cometidos por 'asesinos anónimos', la DAIA ha añadido otra voz a la protesta pública creciente contra la violencia descontrolada en el país» (1976b, p. 2).

Esa «protesta» no era aislada; el 15 de diciembre de 1976, en un acto para celebrar el centenario de la inmigración judía, Resnizky «advirtió contra las distorsiones en nombre del nacionalismo, diciendo que es 'criminal incitar a los argentinos a la guerra civil, como hacen aquellos que editan publicaciones racistas'» (Embajada de EE.UU., 1976c, p. 3). Y en el plenario anual del 7 de mayo de 1977, Resnizky hizo su crítica más fuerte, y más reportada por los medios. Denunciando las «fuerzas oscuras y pogromistas» que operaban en el país, Resnizky declaró que mientras durante el Holocausto las organizaciones judías no hicieron nada para combatir el nazismo, ahora «no hay más –y esto deben saberlo nuestros enemigos– mayorías judías silenciosas y pasivas» (DAIA, 1977, p. 17).[2]

Unos tres meses después, Marcos Resnizky, el hijo de 22 años del presidente de la DAIA, fue secuestrado en su casa por una banda relacionada con el Primer Cuerpo del Ejército y llevado hasta un centro clandestino de detención. Aterrorizado, Resnizky apeló a sus contactos más altos en los gobiernos argentino y estadounidense. Bajo la presión de figuras como Cyrus Vance, el secretario de Estado de los EE.UU., el general Harguindeguy accedió a la liberación de Marcos, pero el Primer Cuerpo se negaba. Harguindeguy mandó sus propios soldados, quienes tuvieron que matar a dos captores de Marcos para ponerlo en libertad. Cuatro días después del secuestro, Marcos fue expulsado del país por el régimen y enviado a Israel (Feitlowitz, 1998, p. 101)[3].

---

2 La palabra pogromista es una referencia los massacres de judios (pogromos) que pasaron en rusa imperial en los siglos XIX y XX, en muchos casos con la aprobación del estado.

3 El hijo de Resnizky, se debe mencionar, no fue la única persona vinculada con la DAIA sujeta directamente a la represión; también fue detenido el presidente de su filial cordobesa en 1976 (Embajada de EE.UU., 1976a).

Si la manera desordenada en que Marcos fue liberado muestra la falta de organización central que caracterizaba al Proceso, desde el punto de vista de la DAIA se evidenció perfectamente el poder peligroso del régimen y la necesidad de tener aliados bien ubicados en la jerarquía de ese poder. Después del secuestro, el tono de la organización cambió significativamente. Por ejemplo, en una reunión privada con Vance y otros funcionarios de la DAIA y el Departamento de Estado, en noviembre de 1977, Resnizky hizo una presentación enfatizando que «la subversión es un enemigo del país y también de la comunidad judía. El problema actual es el antisemitismo compartido entre la mayoría de las fuerzas represivas del gobierno» (Embajada de EE.UU., 1977, p. 1). Pero cuando un funcionario del Departamento de Estado comentó que el día anterior el contralmirante Walter Allara le había dicho que «no hubo ningún problema de antisemitismo en el país» y pidió una respuesta de Resnizky al respecto, él contestó, en las palabras de la embajada, que

> [...] el liderazgo de la DAIA tiene que tener cuidado con lo que dice porque representa a la comunidad judía entera. Él –Resnizky– dijo que la DAIA está convencida de que insistir en estos asuntos –antisemitas– no es productivo. «No nos conviene atacar el gobierno». (Embajada de EE.UU., 1977, p. 2)

Resnizky tenía con Herguindeguy una deuda enorme, y el ministro empezó a aprovecharla en marzo de 1978, cuando una nota del escritor francés Marek Halter que alegaba que la dictadura era antisemita reapareció en la prensa israelí después de haberse publicado primero en *Le Monde*. Harguindeguy le mandó a Resnizky una carta demandando que la DAIA lanzara una campaña para combatir las acusaciones globales de antisemitismo. El Ministro escribió:

> Parecería que la prensa israelí es informada sólo por la ínfima minoría de ciudadanos que se han colocado al margen de la ley, a la vez que los órganos de la comunidad verdaderamente representativos poco es lo que hacen para que la verdad sea dicha. (Citado en Lotersztain, 2008, p. 51)

Refiriendo a la DAIA como un «órgano de la comunidad verdaderamente representativo», afirmando la relación importante entre la institución y el régimen, y aludiendo simultánea e indirectamente al riesgo que corren aquellos que se oponen al gobierno, la carta de Harguindeguy apeló al mismo tiempo a las vanidades de la DAIA y a las posibles consecuencias de no cumplir con las demandas del régimen.

Desde entonces, la DAIA se dedicó activamente a cumplir con las expectativas de Herguindeguy. Aún en sus encuentros privados con oficiales de los EE.UU., sus líderes sostenían su preocupación central por las acusaciones

a la Argentina como un país antisemita. Por ejemplo, en una breve reunión con el ex secretario de Estado, Henry Kissinger, en junio de 1978, Resnizky explicó:

> Fue un tema de desconcierto para la DAIA que una campaña de vilipendio estaba efectuándose desde Europa contra el gobierno de Argentina, alegando una política sistemática de antisemitismo por parte del GOA –Gobierno de Argentina–. El mensaje que quería comunicar la DAIA fue que estas acusaciones eran falsas. La comunidad judía en Argentina no quería gritar «¡Qué viene el lobo!» cuando no hubo una situación actual de peligro. (Embajada de EE.UU., 1978, p. 2)

El énfasis de la DAIA había cambiado totalmente. No hubo ninguna mención de antisemitismo dentro de las fuerzas del gobierno, y en vez de la preocupación por la inacción del régimen con respecto al tema, ahora el mensaje más importante que quería difundir la DAIA era que las críticas internacionales hacia la dictadura eran falsas.

Hasta que terminó la dictadura en 1983, esa fue la única opinión que la DAIA aceptaría. Dentro del país tanto como en el exterior, la DAIA actuaba en contra de los que criticaban el régimen. En 1980, por ejemplo, la institución expulsó de la asamblea anual del Congreso Judío Latinoamericano a Marshall Meyer, uno de los pocos rabinos que defendió públicamente a los desaparecidos, y en 1983 denunció en los principales diarios del país un acto organizado por el naciente MJDH a favor de los derechos de los desaparecidos y en contra del antisemitismo (Toker, 1983). Amenazada y a la vez ofrecida la posibilidad de mantener una relación estrecha con el régimen, parecida a las que ella había mantenido con los gobiernos del pasado, la DAIA se convirtió en participante pleno de la campaña para mejorar la imagen de la dictadura.

Vinculado íntimamente con su rol como defensor del régimen, hay otro aspecto del accionar de la DAIA: la proyección dentro de la esfera judía de la cultura de exclusión que fue central en el Proceso. Eso se refleja más claramente en la manera en que la institución respondió a la práctica gubernamental clandestina de desaparición forzada y a las víctimas de la misma.

La desaparición fue una táctica elegida por el régimen para excluir de la sociedad argentina, no sólo a sus víctimas directas –los supuestos «subversivos»– sino también a sus familiares y seres queridos. Es una suerte de exclusión que ningún régimen puede hacer por sí solo: requiere de la participación de individuos e instituciones civiles como la DAIA. Tener un hijo desaparecido significó, durante el Proceso, estar marcado como «el otro», no sólo a los ojos del régimen, sino también, de la sociedad en general. Así se pudo disciplinar a la sociedad, facilitando la aceptación masiva de una lógica de «nosotros» contra «los otros» (Taylor, 1997). Y las acciones de la DAIA

ayudaron a extender esa campaña estatal de exclusión social a la esfera judía en que tenía influencia.

Aunque las instituciones de la colectividad funcionaron normalmente durante el Proceso, la dictadura impactó fuertemente sobre los integrantes que experimentaron directamente su represión. La CONADEP (1984) documentó la presencia de esvásticas y otra propaganda nazi en numerosos centros clandestinos. Además, una variedad de fuentes han registrado un gran numero de víctimas judías –para tomar un ejemplo temprano, en 1984 el grupo norteamericano The Anti-Defamation League estimó que unos 973 de los 8960 desaparecidos documentados por CONADEP eran judíos (Kaufman, 1989, p. 489)– y varios investigadores han sostenido una «sobrerrepresentación» de víctimas de origen judío por un factor de entre 5 y 13 (Lipis, 2010). El tema ha inspirado mucho debate: Kahan (2011), por ejemplo, cuestiona la metodología de los que hablan de «sobrerrepresentación» y la utilidad de la categoría de «desaparecido judío», mientras Kaufman insiste en la desproporción y en la posibilidad de que esta refleje un sesgo antijudío *a priori*. Por lo menos, la cantidad de víctimas judías muestra el alto grado de represión que experimentaban muchos integrantes de la comunidad representada por la DAIA.

Varios familiares de desaparecidos de origen judío –quienes constituyen una proporción todavía indeterminada de las personas que se identificaban como parte de la colectividad– fueron a la DAIA para denunciar las desapariciones y pedir ayuda. En entrevistas conmigo y con otros investigadores en los últimos 15 años, muchos de esos familiares describieron el tratamiento que recibieron. Estos testimonios –declarados años o aún décadas después de la dictadura– no «prueban» que la DAIA intentó excluir a los desaparecidos y sus familiares de la colectividad que pretendía representar pero sí hablan directamente de la experiencia vivida por esos sujetos en un momento de vulnerabilidad extrema en que se sentían marginados de una comunidad con la que se habían identificado.

Beatriz Lewin, cuyo hijo y nuera desaparecieron en 1978, habló de la presunción de culpabilidad que predominaba durante el Proceso. Ella expresó ante integrantes de la Comisión Israelí por los Desaparecidos Judíos en Argentina en 2001, que en la DAIA «no fuimos bien atendidos, porque lamentablemente un poco la respuesta era la que tuvieran muchos argentinos acá, no sólo los judíos, 'que va a hacer', 'por algo habrá sido'» (2001, p. 4). Marcos Weinstein, co-fundador de la Asociación de Familiares de Desaparecidos Judíos en Argentina, señaló una variación judía de esa presunción, contando a un investigador de la DAIA en 1999 que cuando la institución «nos recibía, generalmente cuestionaba la no judeidad de nuestros hijos, o sea había una situación discriminativa inmediatamente» (1999, p. 3). El resultado –como explicó Felisa Gorfinkel ante la Comisión Israelí– fue

una amplificación local del sentido de exclusión social que el Proceso provocó en sus víctimas: «realmente como judía no sentí que tenía un lugar donde ir» (2001, p. 3).

Para Herman Schiller, funcionario del departamento de prensa de la DAIA antes del golpe y co-fundador del MJDH, ese tratamiento refleja la sensación por parte de la institución de que:

> [...] los desaparecidos no eran propios para la concepción del judaísmo oficial, eran antisionistas, antiisraelíes, eran terroristas, eran lo peor… una de las constantes cuando venían los familiares eran «¿por qué no le dieron educación judía, o sionista? Esto le pasó porque se fueron con otro, se fueron por otro lado» [*sic*]. Entonces cuando se dice que no se podía hacer mucho, es un término relativo, se hizo cuando era propio… en la DAIA se volvían locos, me acuerdo, porque era lo propio, le tocaba el tujes (posterior) a uno mismo. Cuando no era propio, el desaparecido no era caracterizado como propio. (2003, p. 13)

Aunque polémico, el análisis de Schiller refleja la creencia de muchos familiares de que la DAIA había tomado los prejuicios encarnados en la frase «por algo será» y los había aplicado al contexto judío. Profundizando la sensación de exclusión de esos familiares al insinuar que quienes habían desaparecido no podían ser «propios» a la colectividad, esos familiares sostienen que la DAIA ayudó a traducir el clima de exclusión a su esfera de influencia y así contribuyó a la marginación de los supuestos enemigos del régimen.

La DAIA después de 1983: dos historias en competencia

Tras la derrota de la dictadura, la lucha por la memoria de esos siete años se tornó en una fuerte discusión pública. La DAIA dio el primer paso importante: enfrentada por una ola creciente de interés en los derechos humanos provocado por la elección de Raúl Alfonsín como presidente de la Argentina en octubre de 1983 y la conformación de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en diciembre del mismo año, la organización articuló su propia versión del pasado en su *Informe especial sobre detenidos y desaparecidos judíos*, entregado a la CONADEP en enero de 1984.

El documento, que pretende ofrecer la «más objetiva evaluación» (DAIA, 1984, p. i) de la vida comunitaria bajo la dictadura, muestra la notable influencia del nuevo contexto social en que los desaparecidos se vieron no como subversivos, sino como víctimas. El informe comienza con una caracterización del pasado reciente como «una ola de violencia –lanzada por el extremismo tanto de derecha como de izquierda–» (p. i) y celebra la capacidad de la organización de navegar esa ola para proteger a la comunidad judía y luchar por los desaparecidos. Afirmando la centralidad de la estrategia clave

que le había servido por décadas, el informe explica que la DAIA (en cursivas en el original):

> [...] mantuvo el diálogo indispensable con las autoridades militares para *canalizar, sin concesiones, la defensa de los intereses judíos* en la Argentina. Ese diálogo se realizó en todos los casos para reclamar por los derechos judíos, es decir *por los derechos humanos.* (p. ii)

Usando el lenguaje de los derechos humanos –tema central del momento post-dictatorial–, el informe declara el intento de la institución de defender, «sin concesiones», esos derechos universales.

Además, el informe sostiene que los intereses de los desaparecidos figuran como elemento esencial de esa lucha, destacando (en cursivas): *«Esta entidad representativa asumió sin vacilaciones ni evasivas la defensa de los judíos cuya desaparición se denunciara a la institución»* (p. i), utilizando «todos los medios de que pudiera disponerse a ese efecto» (p. 1). Mencionando las «distintas oportunidades» en que la institución le entregó listas de nombres de desaparecidos al ministro del Interior Harguindeguy, la DAIA reconoce que «tales gestiones recibían… la invariable respuesta oficial» (p. 8): el gobierno no sabía nada. Sin embargo, como el informe repite dos veces, «las reuniones con padres de detenidos y desaparecidos siguieron siendo una práctica que no se abandonó en ningún momento», y la DAIA nunca sacrificó su compromiso para darles su «apoyo moral y solidario a estos padres sufrientes» (p. 8). El informe termina con un anexo documental que incluye una lista de 195 desaparecidos, algunos acompañados por notas como: «aparentemente vinculación política de izquierda», «presumiblemente guerrillero» y «maoísta activo» (anexo 11).

Dicho informe provocó un fuerte rechazo por parte de un grupo de 43 familiares quienes difundieron su propia *Réplica al Informe especial sobre detenidos y desaparecidos judíos, 1976-1983 publicado por la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas* el mismo año. Censurando el informe como una historia «abiertamente falsa, ofensiva y prejuiciosa», la réplica cita el clima de «terror institucionalizado» para criticar la afirmación de la DAIA de que, gracias a sus esfuerzos, la vida judía había transcurrido normalmente (Arcuschin, et al., pp. 2-3). Los familiares dicen que la DAIA había aceptado la lógica «militar-policial-represiva» que hablaba de una «guerra sucia» y que presuponía que los desaparecidos «en algo andaban», resultando en un tratamiento indigno de los familiares por parte de la organización (pp. 12-13). Ellos dicen que no demandaban de la DAIA lo imposible, sino «ayuda y asistencia respetuosa y digna, o sea solidaridad, cosa que no hemos recibido» (p. 13).

A lo largo de los años ochenta y noventa, la DAIA rearticuló en varias publicaciones esa misma versión del pasado sin posibilitar una revisión institucional. Pero, hacia la mitad de los noventa en particular, la Argentina experimentaba un gran cambio en las actitudes sociales con respecto a la dic-

tadura y su impacto social. Se empezaron a hacer investigaciones académicas y periodísticas de muy alto perfil, incluso algunas enfocadas en la experiencia de la comunidad judía (Kahan, 2011).

La DAIA respondió a ese nuevo clima señalando su voluntad de revisar su pasado y abriendo una segunda fase en la autorepresentación pública de la institución respecto de la época. Esa revisión empezó con un informe preparado por el Centro de Estudios Sociales (CES) de la DAIA en 1999 y entregado al juez español Baltasar Garzón ese mismo año. Para armar este *Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina*, investigadores del CES entrevistaron personalmente a varios familiares de desaparecidos judíos. En contraste con el informe de 1984, que no condenó explícitamente al régimen, el nuevo documento no sólo detalló el carácter antisemita del gobierno militar, sino también estableció un paralelo implícito al Holocausto, sosteniendo que «la institucionalización del secuestro, detención, tortura y asesinato de miles de ciudadanos, convirtió a estas acciones en una practica social genocida» (DAIA, 2007, p. 21).

Habiendo reiniciado la discusión acerca de la última dictadura – y, en el curso de preparar el informe de 1999, escuchando varias críticas sobre la institución por parte de familiares– la DAIA cambió su posición respecto a la desaparición. En *Compromiso permanente con la dignidad judía*, un documento editado para celebrar su 65º aniversario en el 2000, la institución adoptó un tono público bastante diferente de su informe de 1984. Declarando que «el fenómeno de la desaparición de personas se constituyó en el tema central de esta etapa histórica» y hablando de «entre 800 y 1600» desaparecidos judíos, la institución señaló su voluntad de repensar su propio accionar durante la época:

> En este contexto, el rol de las instituciones de la comunidad judía frente al tema de los detenidos-desaparecidos judíos, y el de la DAIA en particular, sigue siendo tema de profundo debate. La atención a los reclamos de los familiares de las víctimas ante las instancias comunitarias, buscando ayuda institucional y contención emocional frente a las desapariciones de personas, es un tema que debería ser revisado. (DAIA, 2000, pp. 74-75)

Un año después, la institución anunció la conformación de la Comisión para el estudio y análisis del rol de la institución durante el periódo 1976-1983, compuesto por reconocidos investigadores argentinos y extranjeros, a quienes se les encargó hacer una investigación rigurosa del actuar de la institución y difundir públicamente sus resultados.

En los años siguientes, la Comisión no presentó ningún trabajo de investigación. En vez de eso, se organizaron una serie de ceremonias para rendir homenaje a los grupos opositores a la dictadura. En 2004, la DAIA premió a las Abuelas de Plaza de Mayo por su defensa de los derechos humanos.

Rosa Roisimblit, que antes había criticado al grupo por no preocuparse por los desaparecidos, aceptó el premio diciendo que «esta es otra DAIA» (Lipis, 2004).

La respuesta fue distinta en el acto de 2005, cuando la DAIA premió a cuatro grupos por variadas contribuciones al bienestar humano: la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, la Fundación Poder Ciudadano, B'nai B'rith y el MJDH. Mientras los primeros tres aceptaron el premio, el MJDH –representado por Resels– enfatizó que «no olvida» la manera en que la DAIA había marginado el MJDH veinte años atrás, rechazando el premio y el intento de la DAIA de presentar un reconocimiento de los abusos del régimen como una afirmación autocrítica de sus «responsabilidades» (Kollmann, 2004).

Dos años después de ese evento, en la ceremonia que provocó la adulación de Duhalde, la DAIA presentó formalmente su informe de 1999, junto con una «carta-compromiso» dirigida a los familiares que reconoce que «la política institucional… tuvo variados desaciertos» no especificados (DAIA, 2007, p. 15) y un *Índice del Archivo Histórico sobre el Rol de la DAIA frente a la Dictadura Militar (1976-1983)*. Ese último documento, junto con el nuevo archivo público a que corresponde, representan el producto final y retrasado de la Comisión establecida en 2001. El reconocido investigador israelí Haim Avni explica en una nota que acompaña el índice, que en vez de publicar un informe, la Comisión decidió armar un archivo con «la finalidad» de «poner a disposición del público toda esta documentación en una forma ordenada y fácilmente accesible [*sic*]» (DAIA, 2007, p. 198). Las catorce cajas que conforman el archivo incluyen recortes de periódicos y transcripciones de entrevistas con familiares pero, excepto unas carpetas entregadas por el ex presidente Resnizky, les faltan los boletines, discursos, y apuntes internos de la DAIA que contribuirían a un análisis crítico mucho más exhaustivo[4].

4 Entre los documentos que se encuentra en el archivo, vale la pena destacar uno en particular: un trabajo de 10 páginas, con el título *Evaluaciones preliminares y propuesta de trabajo del Centro de Estudios Sociales, D.A.I.A.* Se trata explícitamente del accionar de la organización durante el Proceso. Afirma que «ante la demanda concreta de los familiares de detenidos-desaparecidos, la institución en aquellos años tuvo en muchos casos una actitud evasiva o indiferente» y también que «el accionar de la dirigencia institucional de aquellos años fue insuficiente, a la luz de los resultados» (Braylan, et al., n.d., p. 6). Como señaló Kahan (2011), parece ser el capitulo final nunca difundido del *Informe* de 2007.

Narración y responsabilidad en la transición post-autoritaria

Estudiar la articulación, difusión y evolución de las narraciones del pasado de la DAIA y de sus críticos es esencial, porque dichas narraciones representan uno de los mecanismos principales, a través de los cuales se transforman las memorias personales en el conocimiento histórico de los grupos y sociedades. Como afirma el filósofo francés Paul Ricoeur (2004), la memoria colectiva «constituye el suelo en el que la historiografía tiene sus raíces» (p. 69). Pero la relación entre memoria e historia es compleja, mediada por intereses e interpretaciones divergentes y por la realidad de que «la historia construye tanto como descubre las 'verdades' que lleva a cabo», y que esa construcción es producto tanto del olvido como de la memoria (p. 110).

La idea de «una narración exhaustiva» de cualquier suceso es, para Ricoeur, «performativamente imposible. De necesidad la narración contiene una dimensión selectiva» (p. 448). Dada la «naturaleza inevitablemente selectiva» de cualquier narración histórica, Ricoeur sostiene que «las estrategias del olvido están directamente injertadas en el trabajo de configuración: uno siempre puede contar diferentemente, eliminando, desplazando el énfasis, refundiendo los protagonistas de la acción desde una perspectiva diferente» (p. 448). Estas prácticas permiten que uno pueda «refigurar» la historia y despojar a «los actores sociales de su poder de contar sus propias acciones» sin falsificar datos ni negar explícitamente otros relatos contradictorios (p. 448). Porque la función narrativa implica un acto de selección –de enfocarse en ciertos temas y de no hablar de otros– «resulta ser una oportunidad para la manipulación de la memoria» (p. 448).

Si se examinan las ceremonias, el archivo y el informe que la DAIA ha armado en los últimos doce años a la luz de los planteamientos de Ricoeur, resulta claro que la organización ha «desplazado el énfasis» de su historia. Aunque el informe de 1984 no habló de las características antisemitas del régimen ni condenó su campaña de represión, la documentación de esos fenómenos y la celebración de los que luchaban contra los abusos de la dictadura son ahora los fundamentos de la política memorial de la institución. Pero los protagonistas de esa memoria han cambiado totalmente. Sin duda, la institución misma fue actor central en el informe de 1984, cooperando con un régimen receptivo hacia la protección de los intereses judíos y de los derechos humanos. Desde 1999, sin embargo, la DAIA casi no ha aparecido en su nuevo relato del pasado, con excepción de la admisión genérica de algunos «desaciertos» no especificados.

Mientras ha negado hablar en profundidad de su propio accionar, la DAIA ha dado premios a organizaciones que luchaban por los derechos humanos (incluso el MJDH, que había criticado duramente durante la dictadura),

modificado su posición respecto al antisemitismo del régimen y armado un archivo que facilita las investigaciones. Pero no ha contradicho directamente la narración histórica que ofreció en su *Informe* de 1984 ni evaluado críticamente su accionar en los años siguientes. Su nueva política le ha permitido postular una revisión «autocrítica» de su pasado y a la vez dirigir la conversación hacia el tema de los abusos del régimen para evitar una evaluación plena de su propio papel durante la época.

Análisis críticos del accionar de la DAIA llevados a cabo por investigadores académicos (estatales y/o también del CES) podrían respaldar a quienes –como Duhalde– buscan consolidar la democracia después de un periodo de abusos masivos de derechos humanos. La DAIA no cometió delitos durante la última dictadura, pero como muchas instituciones de la sociedad civil, es responsable de haber apoyado a las prácticas de exclusión social promovidas por el régimen autoritario. Como Hugo Vezzetti y otros han señalado, esa responsabilidad va mucho más allá de una sola institución. Pensarlo rigurosamente demanda una perspectiva más matizada respecto a los grados de culpabilidad.

Es un tema en que Jaspers puede ayudar. En su libro *La cuestión de la culpabilidad alemana* (1946), el filósofo alemán distingue entre cuatro dimensiones de responsabilidad: criminal, política, moral y metafísica. Vezzetti ha señalado la utilidad de este esquema para el análisis de la dictadura argentina, pero no se ha tratado la dimensión más prometedora del concepto: su función performativa.

Como se notó arriba, un actor tiene culpabilidad política por cualquier contribución, por pequeña que sea, a un clima político abusivo. Discutir esa culpabilidad es obligación de todos. En contraste, la culpabilidad criminal es cuestión de la justicia y la metafísica y moral son del dominio propio del individuo. Mientras la consciencia individual es el único ente que puede repartir la responsabilidad moral, hay una relación directa entre las esferas política y moral. Jaspers explica que la «falta de colaboración en… la lucha por el poder para servir al derecho crea culpa política y moral básica a la vez», porque implica la aceptación de la normalidad retorcida de un régimen violento (p. 34).

Debido a este acoplamiento entre la culpabilidad política y moral, Jaspers señala que una exploración matizada y pública de aquello puede demostrar la manera en que las pequeñas acciones contribuyen a un clima de abusos masivos. Si el análisis de la culpabilidad puede iluminar las consecuencias políticas de las decisiones personales menores, podría ser «a la vez… una aclaración de nuestra nueva vida post-dictatorial– y sus posibilidades» (p. 199), inspirando reflexión autocrítica sobre cómo el actuar individual puede fortalecer la participación política y la justicia social[5].

5 Sobre el valor performativo de la culpabilidad política, véase también, Katz, 2011.

La relación entre la DAIA y el régimen no es excepcional, sino un ejemplo de los vínculos complejos que enlazan sociedad y dictadura. Escudriñar cuidadosa y públicamente esos enlaces –cosa que hasta ahora la DAIA se ha negado a hacer– puede modelar el análisis autocrítico que tiene que hacer cada individuo respecto a su propio actuar histórico para afirmar su agencia política. Por lo menos, ese tipo de análisis ofrece la posibilidad de una mejor comprensión de la compleja red de intereses, miedos y presiones que hizo posible el régimen dictatorial y de los usos de memorias que dividen las sociedades post-autoritarias.

Referencias bibliográficas

Avni, H. (1971-72). «Argentine Jewry: Its Socio-Political Status and Organizational Patterns. Part II: The Organized Jewish Community and its Institutions». *En Avni, H., The Organized Jewish Community and its Institutions. Dispersion and Unity* 13/14, 161-208.

_____. (1994). «Antisemitism in Argentina: The Dimensions of Danger». En Brown, M. (comp.), *Approaches to Antisemitism: Context and Curriculum,* New York: American Jewish Committee.

Bell, L. (2003). «Bitter Conquest: Zionists against Progressive Jews and the Making of Post-War Jewish Politics in Argentina». *Jewish History 17*(3), 285-308.

_____. (2006). «In the Name of Community: Populism, Ethnicity, and Politics among the Jews of Argentina under Perón, 1946–1955». *Hispanic American Historical Review 86*(1), 93-122.

Elkin, J. L. (1987). «Antisemitism in Argentina: The Jewish Response». En Reinharz, J. (comp.), *Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses.* Hanover: University Press of New England.

Feitlowitz, M. (1998). *A Lexicon of Terror: Argentina and the Legacies of Torture.* Oxford: Oxford University Press.

Franco, M. (2012). *Un enemigo para la nación: Orden interno, violencia y «subversión», 1973-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Berger, R. (productor). (1978). *Holocausto* [miniserie de televisión]. New York: National Broadcasting Company.

Jaspers, K. (1947). *The Question of German Guilt,* trad. E. B. Ashton. New York: Dial Press.

Kahan, E. (2011). «Discursos y representaciones en conflicto sobre la actuación de la comunidad judía durante la última dictadura militar: Análisis de los informes sobre «los detenidos-desaparecidos de origen judío» (1984–2007). En Kahan, E., Schenquer, L., Setton, D., y Dujovne, A. (comp.), *Marginados y consagrados: Nuevos estudios sobre la vida judía en Argentina,* Buenos Aires: Lumiere.

Katz, P. (2011). «A New 'Normal': Political Complicity, Exclusionary Violence and the Delegation of Argentine Jewish Associations during the Argentine Dirty War». *International Journal of Transitional Justice, 5*(3), 366-389.

Kaufman, E. (1989). «Jewish Victims of Repression in Argentina Under Military Rule (1976-1983)». *Holocaust and Genocide Studies, 4*(4), 479-499.

Lewis, P. (1993). «The Right and Military Rule, 1955-1983» En Deutsch, S. M. y Dolkart, R. (comp.), *The Argentine Right: Its History and Intellectual Origins, 1910 to the Present*. Wilmington: Scholarly Resources.

Lipis, G. (2010). *Zikarón – Memoria: Judíos y militares bajo el terror del Plan Cóndor*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.

Pinchón-Rivére, E. (1968). «Los prejuicios raciales en la Argentina». En: Juan José Sebreli (comp.), *La cuestión judía en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.

Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*, trad. Blamey, K. y Pellauer, D. Chicago: University of Chicago Press.

Rock, D. (1993). «Antecedents of the Argentine Right». En Deutsch, S. M. y Dolkart, R. (comp.), *The Argentine Right: Its History and Intellectual Origins, 1910 to the Present*. Wilmington: Scholarly Resources.

Sebreli, J. J. (1968). *La cuestión judía en la Argentina*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Taylor, D. (1997). *Disappearing Acts: Specters of Gender and Nationality in Argentina's «Dirty War.»* New York: Durham, NC: Duke University Press.

Vezzetti, H. (2002). *Pasado y presente: Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Documentos oficiales o de archivo

Arcuschin, R., et al. (1984). *Réplica al Informe especial sobre detenidos y desaparecidos judíos, 1976-1983 publicado por la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas* [carta abierta]. Arcivo de la DAIA.

Braylan, M., Feierstein, D., Jmelnizky, A. y Galante, M. *Evaluaciones preliminares y propuesta del trabajo del Centro De Estudios Sociales, D.A.I.A.* Archivo de la DAIA.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. (1984). *Nunca Más*. Buenos Aires: Eudeba.

Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas. (1977, mayo-junio). «Quehacer institucional». *Informativo,* pp. 16-17.

_____. (1984). *Informe especial sobre detenidos y desaparecidos judíos*. Buenos Aires: Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas.

_____. (2000). *Compromiso permanente con la dignidad judía*. Buenos Aires: Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas.

_____. (2007), *Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina, 1976-1983*. Buenos Aires: Centro de Estudios Sociales.

Embajada de Estados Unidos en Argentina. (1976a, 20 de mayo). *Violence Against Argentine Jews? (Memorando)*. Recuperado de http://www.state.gov/m/a/ips/c35445.htm.

_____. (1976b, 8 de septiembre). *Jewish Group Repudiates Anti-Semitism in Argentina. (Memorando)*. Recuperado de http://www.state.gov/m/a/ips/c35445.htm.

_____. (1976c, 20 de diciembre). *Human Rights Roundup No. 7. (Memorando)*. Recuperado de http://www.state.gov/m/a/ips/c35445.htm.

_____. (1977, 21 de noviembre). *Concerns of the Argentine Jewish Community (Memorando)*. Recuperado de http://www.state.gov/m/a/ips/c35445.htm.

_____. (1978, 26 de junio). *Kissinger Conversation with Argentine Jewish Leader. (Memorando)*. Recuperado de http://www.state.gov/m/a/ips/c35445.htm.

Entrevistas

Gorfinkel, F. Entrevista realizada el 12 de septiembre de 2001 en Buenos Aires. Entrevistadores: Integrantes de la Comisión Israelí por los Desaparecidos Judíos en Argentina. Recuperado de http://www.mfa.gov.il/desaparecidos/indexspenish.html.

Lewin, B. Entrevista realizada el 12 de septiembre de 2001 en Buenos Aires. Entrevistadores: Integrantes de la Comisión Israelí por los Desaparecidos Judíos en Argentina. Recuperado de http://www.mfa.gov.il/desaparecidos/indexspenish.html.

Schiller, H. Entrevista realizada en 2003 en Buenos Aires. Entrevistadores: Arvuj, C., Jmelnizky, A., Kirszenbaum, J. y Luterstein, J. Archivo de la DAIA.

Weinstein, M. Entrevista realizada el 11 de junio de 1999. Entrevistador: Feierstein, D. Archivo de la DAIA.

Notas de periódicos

«La DAIA expuso al Ministro de Educación respecto a la asignatura de 'Formación Moral y Cívica'». (1979, 25 de mayo). *La Luz,* p. 22.

Kollmann, R. (2005, 12 de septiembre). «Cuentas no saldadas». *Página/12*. Recuperado de http://www.pagina12.com.ar/ diario/elpais/1-55956-2005-09-02.html.

Lipis, G. (2004, 13 de julio). Premiaron a «Abuelas de Plaza de Mayo». *Nueva Sión*. Recuperado de http://www.nuevasion.com.ar/articulo.php?id=1101.

«El Ministro del Interior exhortó a combatir al terrorismo de derecha con igual fuerza que al de izquierda». (1978, 24 de febrero). *La Luz,* p. 21.

«Reclama la DAIA medias inmediatas ante el recrudecido brote antisemita». (1976, 7 de agosto). *Mundo Israelita,* p. 3.

Resnizky, Nehemías. (1986, 6 de diciembre). «Yo acuso: Segunda parte». *Nueva Sión*, pp. 17-19.

«Se verá 'Holocausto' por televisión». (1981, 11 de diciembre). *La Luz,* p. 22.

Toker, E. (1983, 28 de agosto). «Guía para los perplejos». *Nueva Presencia.,* pp. 8-9.

Parte 3

Formatos visuales del pasado

Memorias en escena, otras formas de contarnos

Narraciones y reflexiones sobre el uso del audiovisual documental en el proyecto Nuevos Decimeros como vehículo de memorias para en la comunidad indígena colombiana Zenú.

*Juliana Paniagua Arroyave**

RESUMEN

El siguiente texto documenta el proceso de formación audiovisual para la investigación de prácticas alimentarias, con jóvenes de tres comunidades indígenas pertenecientes a la etnia colombiana Zenú. A partir de esta experiencia, se analiza la manera en que el video puede ser empleado como un medio, tanto para la preservación de memorias en culturas donde el principio de transmisión cultural está fundamentado en la oralidad, como para la representación de mitos y rituales que perviven gracias al poder creador de la palabra.

En los relatos que narran los documentales realizados durante el proceso de formación son abordados, además, los sentidos del pasado y las representaciones de la identidad indígena. De esta manera, se identifica la forma en la que se articulan esas visiones del ayer con las luchas políticas para la obtención y reconocimiento de una tierra propia que llevan a cabo los indígenas zenú en la actualidad.

Palabras clave: historia oral, memoria, indígena, transmisión, audiovisual.

* Comunicadora Social Periodista de la Universidad Pontificia Bolivariana; Especialista en Periodismo Urbano de esta misma Universidad. Estudiante de la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de la Plata. Su correo electrónico es: julipanar0313@gmail.com

Lentes para mirar esta historia

El texto que se presenta a continuación es la narración y el resultado de las reflexiones conjuntas de quienes participamos en la formulación e implementación del proyecto *Nuevos Decimeros*, *alimentando historias del pueblo Zenú*. En esencia, Nuevos Decimeros fue pensado como parte de la estrategia de comunicaciones de un proyecto macro denominado «Soberanía Alimentaria con Sostenibilidad Ambiental», cuyos objetivos fueron promover la recuperación de prácticas agroecológicas para la siembra de productos autóctonos, la conservación de semillas nativas y la adopción de hábitos alimentarios más saludables, entre las comunidades indígenas de la etnia Zenú[1] que habitan el Bajo Cauca antioqueño; iniciativa desarrollada por la Corporación Autónoma del Centro de Antioquia, Corantioquia[2].

Aunque este trabajo se llevaba a cabo principalmente con la población adulta de las comunidades indígenas, el equipo sintió la necesidad de crear alternativas para acercar a los jóvenes al tema de la alimentación tradicional. Al mismo tiempo, se procuró generar acciones comunicativas que permitieran documentar los saberes y las percepciones que las comunidades iban construyendo a lo largo de su proceso educativo, en un ejercicio que las vinculara como productoras de contenido para esta documentación. Fue así como se llegó a la idea de generar una investigación a partir de la creación audiovisual, como una posibilidad en la que confluyeran esas múltiples intenciones, naciendo de esta forma el proyecto Nuevos Decimeros, financiado también por el Ministerio de Cultura de Colombia.

En esta iniciativa se trabajó con aproximadamente 60 jóvenes pertenecientes a las comunidades indígenas La 18, Puerto Claver y Puerto Bélgica. A cada grupo, le fueron impartidos previamente una serie de talleres sobre formación audiovisual para el desarrollo de habilidades narrativas, reportería, manejo técnico de los equipos de grabación y técnicas básicas de montaje. Conceptualmente, se partió de una reflexión teórica sobre la relación entre la memoria, la imagen y la identidad, mediada por los procesos de transmisión identificados al interior de las comunidades con las que se trabajó. En el análisis, fue incorporado un acercamiento a los sentidos del pasado construi-

1 Históricamente, el territorio que habitaban los zenú abarcaba las cuencas de los ríos San Jorge, Sinú, Bajo Cauca, la sabana de Sucre, Córdoba y Bolívar. Sin embargo, en los últimos 40 años debido a las disputas por la tenencia de la tierra y la violencia presentada en la región, se ha generado un proceso migratorio que ha llevado a muchos zenú hacia la zona del Bajo Cauca y el Urabá antioqueño.

2 Corantioquia es la entidad estatal que ejerce como autoridad ambiental en 80 municipios del departamento de Antioquia.

dos narrativamente en los cortos documentales señalados, lo que permitió profundizar sobre la posibilidad del audiovisual como vehículo de memorias, entendiendo el video como un proceso y no como un fin en sí mismo.

Hoy, cuando los talleres ya han finalizado y se tienen como producto final del proceso tres cortos documentales realizados por los participantes –los cuales circulan actualmente en diversas muestras internacionales– es necesario dar una mirada hacia atrás para revisar el trayecto recorrido. De alguna manera, este texto es el resultado de esa visión retrospectiva. En él, se comparten algunas de las respuestas obtenidas, pero también los múltiples interrogantes que se generaron durante la creación comunitaria, a la luz de una conexión de ida y vuelta entre teoría y práctica. Se trata, en suma, de poner en común los aprendizajes, de conceptualizar; pero también de compartir una experiencia de vida, pues como nos señala Alessandro Portelli (1999), el trabajo de campo también es una forma de intervención política, porque alienta un esfuerzo de autoconciencia, de crecimiento y de cambio.

Claqueta inicial: una cámara, mil memorias

Nombrar un proyecto es una tarea compleja y este caso no fue la excepción. Se requería un nombre que, de manera múltiple, hiciera alusión al hecho de contar historias, pero enmarcado en la cultura zenú. Fue entonces cuando surgió la figura mítica del «decimero», aquel cantador de instantes, fiestas y acontecimientos narrados a través de poemas organizados por décimas, quien encarna aún una expresión oral arraigada en la costa Caribe colombiana y en las sabanas de Córdoba, de donde son oriundos los indígenas zenú. El decimero es, ante todo, un observador de su entorno y un multiplicador de cuentos por donde quiera que va, por lo que su evocación coincidió perfectamente con el objetivo planteado en el proyecto: lograr que los jóvenes participantes desarrollaran habilidades narrativas para investigar y documentar, a través del audiovisual, historias de sus comunidades asociadas a la alimentación. Con esta meta, fue planteada una propuesta de investigación comunitaria de diálogo intergeneracional, para acercar a los jóvenes al conocimiento del saber popular culinario y la recuperación de la memoria indígena.

Sin embargo, el equipo comprendió rápidamente que aquello de «la memoria indígena», con ese sentido de unicidad que se le otorgaba al término, no existía: no hay sólo una memoria, como tampoco hay una identidad indígena congelada en el tiempo. Esta afirmación que hoy parece tan obvia, fue sin embargo tomando claridad a medida que avanzó el proceso. Durante las visitas exploratorias para la conformación de los grupos de trabajo, fue

común que entre los facilitadores surgiera la pregunta sobre qué se iba a documentar, ya que no eran esos los grupos que se estaban buscando, pues no correspondían al modelo que, ingenuamente, el equipo había imaginado (una persona sin contacto con lo occidental que conserva estrictamente todas sus tradiciones).

Fueron los jóvenes participantes, desde sus investigaciones y de sus interpretaciones de lo que representaba para ellos ser indígenas, quienes mostraron la necesidad de comprender sus formas de imaginar, sus creencias, deseos y sueños, para no caer en la trampa de trabajar con «títeres conceptuales» (Portelli, 1999). Como lo enuncia Pilar Calveiro (2005), «no podemos hablar de una memoria, en sentido singular, sino de memorias siempre plurales, diversas y contradictorias, como tampoco podemos hablar de una identidad, sino de diferentes identidades que se superponen, ya sea en una persona, un grupo social o una nación» (p 2). Con esta claridad salvaguardada, se inició junto con los participantes la búsqueda de aquellas historias y memorias múltiples.

Fue aquí donde entró en juego la utilización del audiovisual documental para materializar de algún modo la conservación de relatos. Si bien hubiera sido posible inclinarse por otros medios de registro, se pensó en el video por ser una opción en la que confluyen varias posibilidades:

- La realización audiovisual supone un esfuerzo conjunto. El trabajo en equipo organizado excede al grupo de producción, pues involucra también a todas las personas de la comunidad que de manera directa o indirecta se hacen partícipes del video.
- La mediación de la cámara entre el sujeto que registra y el medio que quiere registrar, implica tomar distancia frente a lo que para él es cotidiano.
- El lenguaje solidario que se crea entre la palabra y la imagen permite un mayor acercamiento al universo simbólico que se quiere representar. De esta manera, las locaciones, los personajes, los paisajes, la música y los testimonios se entrelazan como elementos para contar una misma historia.
- La circulación del audiovisual, en cuanto producto de comunicación finalizado, implica que las historias que en él se narran dejan de ser contadas sólo para la comunidad que las produce, generando vínculos con una audiencia a la que se llega gracias a la universalidad de la imagen.
- El documental da un lugar a la oralidad, la fija en un tiempo y en un espacio que puede ser reproducido una y otra vez.

Se asumió entonces, la formación en realización audiovisual como metodología para la exploración de memorias pues, siguiendo a Elizabeth Jelin (2002), la memoria es un acto de construcción narrativo que existe gracias a

la presencia de relatos que se transmiten. Por ello, si el relato es la condición *sine qua non* para darle estatus de existencia a los acontecimientos del pasado (Reyero, 2010, p. 77), «aparece la urgencia de preservar la narración como una forma de mantener y comunicar la memoria misma» (Ollivier, 2005, p.66). La memoria, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan «materializar» estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, vehículos de memoria (Van Alphen, citado por Jelin,2002, p.37). El audiovisual documental sería entonces el vehículo de memoria creado por Nuevos Decimeros.

Historias más allá de la imagen

Mirar los videos producidos por Nuevos Decimeros es darse a la tarea de navegar entre una multiplicidad de testimonios que surgen en torno a un tema común: las prácticas alimentarias. Sin embargo, en cuanto derrotero, este tema se convirtió durante el proceso más en un punto de partida que de llegada.

Así lo demuestran los diversos énfasis que los jóvenes dieron a sus realizaciones audiovisuales en cada una de las comunidades participantes: en Puerto Bélgica, contar la alimentación significaba hablar de las huertas caseras; en La 18, el derrotero central estuvo en las comidas de las fiestas y los velorios; mientras que en Puerto Claver se documentaron las recetas que se consideraron tradicionales. A pesar de estas orientaciones específicas, es posible observar los tres videos resultantes como elementos de un mismo corpus en el que se entrelazan temporalidades diversas: se reconstruyen diversos sentidos del pasado, se expone una mirada desde el presente y se manifiestan expectativas de futuro.

Palabras e imágenes para recrear mundos

Como se mencionó al principio del texto, los videos, como producto finalizado, están conformados por una colección de testimonios, que se convierten en la esencia de la puesta en escena que se visualiza. No hay un narrador único, una voz en *off* que sirva como hilo conductor, hay más bien una reconstrucción coral de lo que se quiere contar, en la que es posible escuchar al gobernador, al profesor, a las ancianas, al instructor de danzas, al médico tradicional, a las señoras que cocinan todos los días para sus hijos, todo ello a través de las entrevistas realizadas por los participantes. Es interesante observar cómo las recetas o las propiedades de plantas medicinales, no son expli-

cadas por un solo personaje, sino por varios que van aportando lo que saben y recuerdan, con lo que se comunica un saber común, compartido en virtud de pertenecer a la misma comunidad. Por ese conocimiento, estos individuos son reconocidos a su vez como portavoces válidos de su comunidad por los jóvenes, quienes hablan en nombre de sus ancestros, de sus abuelos, de quienes aprendieron lo que ahora cuentan. En este sentido, la recepción de las palabras y los actos que vehiculizan la herencia que los jóvenes relatan, no representan de ningún modo un acto de pasividad; al contrario, son un acto de reconocimiento hacia quien realiza la transmisión (Hassoun, 1996).

Otro punto importante referido a los testimonios recopilados por los Nuevos Decimeros, es que tienen la capacidad de recrear seres, espacios, rituales y temporalidades que toman forma real en la creencia colectiva y que amplían las dimensiones dadas inicialmente al tema del alimento, para contar no sólo lo que se come, sino las circunstancias que rodean el momento de la comida. Por ejemplo, al rememorar las comidas de las festividades en torno al velorio –o «la acompaña», que es la denominación dada por los indígenas– surgen figuras como la del «yacabó», el pájaro que con su canto anuncia la muerte de algún enfermo o las crecientes del río en tiempos de cosecha. Cuando se habla de los bautizos o las celebraciones especiales aparece la preparación del pescado moncholo, que incluye la unión de productos autóctonos como el ají, el cebollín y el achiote; aparece también la chicha, aquella bebida que resulta de la fermentación artesanal del maíz y que da fuerza para ir a picar el monte o para animar las fiestas.

A partir de estas rememoraciones, quienes son entrevistados reconstruyen lo que denominan «los tiempos de antes», describen las festividades de la vida y de la muerte, cuentan cómo eran las tierras que habitan cuando llegaron. Transmiten imágenes de épocas que materialmente ya no existen, pero de las que fueron testigos. Por ello, vuelve de nuevo la urgencia de contar, pues la narración de la experiencia está unida al cuerpo y a la voz, a una presencia real del sujeto en la escena del pasado. «No hay testimonio sin experiencia, pero tampoco hay experiencia sin narración**:** el lenguaje libera lo mudo de la experiencia, la redime de su inmediatez o de su olvido, y la convierte en comunicable» (Sarlo, 2005, p 29).

Por supuesto, en estas temporalidades en las que se mueven los testimonios referidos, no sólo hay lugar para la reconstrucción del pasado, se da también un registro de cómo se viven las tradiciones en el presente. Cuando los entrevistados narran y ejemplifican las preparaciones de la chicha de masato o del bollo de maíz, por citar algún ejemplo, no están hablando de un ayer que no existe, sino de una práctica que configura su cotidianidad. Igual ocurre con el sembrado de las huertas caseras, donde alrededor de la siembra se activan una serie de dinámicas familiares y comunitarias que vehiculizan

la herencia: decidir qué productos se siembran, la forma de trabajar la tierra, el trueque y la conservación de semillas autóctonas, la utilización de abonos orgánicos en lugar de agroquímicos. Incluso el procesamiento de los productos sembrados, requiere de objetos como el pilón, instrumentos de cocina que sirve para procesar artesanalmente el maíz, o la máquina de moler, que se convierten en objetos que también hablan de un pasado que se vivifica en la acción.

Por eso los entrevistados no sólo están en posición fija mirando a la cámara. Mientras sus voces describen, las imágenes devuelven un personaje en la cocina, en la huerta, en el comedor compartiendo con la familia. El video muestra tradiciones que no se congelan en el tiempo sino que se hacen vida, evidenciando que la documentación de memorias del pasado no se ocupa sólo de grandes acontecimientos que marcan rupturas en relación con el contexto, sino que incluye también pequeños actos cargados de significación que ayudan a la construcción de identidades colectivas, más que a la inmortalización de los actos de los grandes hombres (Gulerman, 2001).

Lazos de aquí y de allá

La mayoría de los indígenas Zenú que habitan el Bajo Cauca antioqueño, proceden del resguardo indígena de San Andrés de Sotavento en Córdoba. Geográficamente se encuentran lejos de sus antepasados, pero de manera sensible mantienen un nexo con esa tierra: para muchos, porque allí residen sus familiares cercanos, para otros es ese el territorio al que se remiten para ubicar espacialmente sus recuerdos de infancia y juventud. No es extraño entonces que en los relatos presentados en los videos de Nuevos Decimeros, «el resguardo» sea invocado constantemente. El resguardo es el punto de encuentro en el pasado que garantiza un ancestro común y que legitima de algún modo la voz de los que hablan. Generalmente, cuando los entrevistados se presentan en los videos, durante las entrevistas, inician su intervención comentando su procedencia del resguardo de San Andrés de Sotavento.

Por eso, más allá de la cuestión del territorio compartido, hay un asunto que resulta vital, que es la consolidación de una comunidad de sentido. Retomando el concepto de Benedict Anderson (1993) hablamos de la «comunidad imaginada», allí donde no es necesario que se dé un contacto físico, que la comunidad se conozca, sino que basta con saber que se existe, que hay unas raíces históricas culturales y sociales compartidas que vinculan como etnia, en este caso. Esta referencia la hacen los mayores pero también los jóvenes; muchos de ellos no conocen el resguardo, pero identifican allí el origen y a quienes lo habitan como sus iguales.

Cuando los entrevistados se refieren a este lugar hay, por un lado, la añoranza por el territorio perdido, pues todos se nombran como desplazados por la falta de tierra para la siembra; de hecho, aluden a la necesidad de la tierra para garantizar la subsistencia, al reconocimiento de un lugar propio. Este planteamiento es encuadrado en un discurso de larga duración, que se remonta hasta la época de la conquista, cuando les fueron arrebatadas las tierras por los españoles. La falta de territorio es una deuda social que todavía, para ellos, no ha sido saldada. Así lo expresan algunos de los testimonios que hacen parte de los cortos documentales producidos:

> Nosotros llegamos aquí de la siguiente manera: porque el territorio donde estábamos por lo menos no había tierras para trabajar porque los terratenientes se apropiaron de esos terrenos y eso hizo que se diera el desplazamiento de allá hasta acá en busca de sostenimiento y de trabajo. Nosotros tenemos unas historias de más de cinco siglos, donde hay unas marcas que nos hacen resistentes. Nunca nos han podido acabar esa resistencia, pero no resistencia con armas o con cosas malas sino con cosas buenas que tienen las comunidades indígenas. Entonces por eso es que nosotros como familia indígena debemos de cultivar para tener lo propio. (Gabino Tulio Ruiz- Gobernador indígena Comunidad Puerto Bélgica-Cáceres, Antioquia)

Por otro lado, hay una suerte de idealización del lugar, pues se presume que allí todavía se conservan intactas las costumbres de los indígenas zenú. En este sentido, en los videos se encuentra un llamado constante para la conservación de la cultura. Cada entrevista es un llamado, una interpelación al joven entrevistador que registra con la cámara, para que sienta como suyo el riesgo de perder las prácticas que configuran la identidad indígena que sus antecesores[3] le están señalando a través de la palabra.

En este punto, es inexorable preguntarse por los dilemas que implica la transmisión, pues toda transmisión es re-trasmisión, es decir, ya se encuentra sometida a las modificaciones inherentes a toda re-modelación del pensamiento que se efectúa en el pasaje de lo uno a lo otro (Hassoun, 1996). Las tradiciones, los valores en los que se funda la cultura no se pierden sin más en el hilo del tiempo. Son mutables y permeables a contextos específicos que los intervienen, transformando su esencia pero no acabándola por completo, lo que da otras perspectivas a esa construcción personal y colectiva identitaria. Se entiende pues, que

3 Hablamos aquí de antecesores por que en su mayoría los personajes entrevistados son los padres, abuelos o familiares cercanos de los jóvenes que realizan las entrevistas.

> [...] la transmisión es también producción por parte del que la recibe, pues como en todos los fenómenos en los que está involucrada la memoria, las informaciones adquiridas son transformadas por el grupo o por el sujeto, condición indispensable para la innovación y la creación. (Candau, citado en Kaufman, 2007, p. 37)

De acuerdo con lo anterior, partiendo de los resultados obtenidos a través de la realización audiovisual, es posible preguntarse junto con las comunidades indígenas participantes, no por aquellas prácticas culturales que se pierden, sino por la manera como las nuevas generaciones las resignifican. En este punto resultan pertinentes las cuestiones que formula Sergio Guelerman (2001): qué han apropiado como suyo las nuevas generaciones, qué han subjetivado como herencia en medio de la disyuntiva inherente a todo acto de transmisión: brindar al otro la posibilidad de ser o sólo el mandato de parecerse.

Creando comunidades de escucha

En la lucha por subvertir los órdenes establecidos que los han dejado tras una línea marcada por la exclusión, numerosos grupos indígenas latinoamericanos están abriendo caminos para que su voz tenga eco. De forma paulatina, las memorias indígenas han empezado a abandonar la categoría de subterráneas o emergentes[4], para tomar un lugar visible en la esfera pública, mediante la creación de medios de comunicación propios. Así lo demuestran experiencias de trabajo como el Plan Nacional Audiovisual Indígena de Bolivia, Video en las Aldeas de Brasil, el Festival de Cine y Video Indígena del Chaco en Argentina, los colectivos de comunicación de los indígenas del Cauca, en Colombia, el canal étnico Kankuama TV de la Sierra Nevada de Santa Marta, también en Colombia, y por supuesto el trabajo en red que viene adelantando la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación Indígena, CLACPI.

En el caso puntual de Nuevos Decimeros, la conformación de esta comunidad de oyentes, a la que venimos refiriéndonos, ha sido el resultado

4 Nos referimos aquí a lo expuesto por el historiador Enzo Traverso (2007) cuando habla de la existencia de memorias oficiales, mantenidas por instituciones, incluso por los Estados, y memorias subterráneas ocultas y prohibidas. La visibilidad y reconocimiento de una memoria dependen también de la fuerza de sus portadores. Dicho en otros términos hay memorias fuertes y memorias débiles.

de diversos factores[5] tanto internos como externos a la comunidad Zenú, que han posibilitado su organización política y han evidenciado además la necesidad de visibilizarse como etnia, trabajo al que se articula el proceso de documentación de memorias comunitarias que aquí hemos descrito.

Retomando lo expresado por Ana Nahmad (2007):

> Los proyectos de etnicidad de los movimientos indígenas son luchas que no se dan en el mero ámbito político, la disputa por el reconocimiento y la autodeterminación se encuentra en las expresiones culturales de los distintos grupos indígenas y no sólo tiene que ver con los elementos meramente tradicionales, como rituales, cantos o bailes; se manifiesta también en los intentos cotidianos de participación en los medios de comunicación tecnológica y en la pugna constante por una representación propia. (Nahmad, 2007, p. 11)

Siguiendo a esta autora, una manera de tomar las riendas para construir y reformular su propia representación se da mediante el manejo de los medios de comunicación, como es el caso de la radio, el cine y fundamentalmente el video, en los que intentan otras formas de articulación discursiva que subvierta las visiones vacías de las hegemonías culturales, construyendo nuevos órdenes discursivos.

Como se señaló anteriormente, la paulatina creación y consolidación en Latinoamérica de colectivos de comunicación indígena también hace posible que Nuevos Decimeros exista, porque es precisamente gracias a este movimiento comunicativo que se da el intercambio de experiencias y se abren espacios de exhibición en muestras y festivales para que los cortos documentales producidos por Nuevos Decimeros, empiecen a salir de su propia comunidad hacia un público más amplio, que debido a la universalidad y multitemporalidad de la imagen revelan la existencia de los zenú.

---

5 Actualmente los Zenú que habitan el departamento de Antioquia han logrado crear una organización por cabildos conformados por grupos de mujeres, jóvenes y ancianos dirigidos por un gobernador, que es asumido como líder e interlocutor válido frente al Estado. Bajo estas figura organizativa han logrado su participación como comunidades indígenas en diveros proyectos impulsados por la Gerencia Indígena de Antioquia, organizaciones no gubernamentales como la OIA (Organización Indígena de Antioquia), Corantioquia y universidades como la Universidad de Antioquia, con su propuesta Pedagogía de la Madre Tierra, para grupos indígenas del Departamento.En la actualidad, estas comunidades Zenú con las que realizamos el trabajo puntual de Nuevos Decimeros, buscan la titulación de las tierras que habitan.

Claqueta casi final

Sería muy pretencioso llamar a este apartado final «conclusiones». Aunque se tienen varias certezas, aún están lejos las conclusiones en toda la dimensión del término, porque siempre hay más y nuevas respuestas. Del lado de las certezas, el equipo de facilitadores cree que a través de Nuevos Decimeros se logró aquel objetivo macro de generar videos como vehículos de memoria, vistos no sólo en la dimensión de los productos terminados sino en las posibilidades descubiertas en el proceso mismo.

En el ámbito básico de la formación audiovisual se logró, a pesar de las limitaciones temporales que sufren la mayoría de estos proyectos, que desarrollaran sus habilidades narrativas muchos de los participantes, jóvenes llenos de curiosidad y de capacidad para inventar, para observar su entorno y para preguntarse por historias detrás de aquello tan cotidiano como lo es la comida. Igualmente, en la parte técnica hubo una buena apropiación de la herramienta, aunque muchos no conocían siquiera la cámara fotográfica, lo que los deja con elementos suficientes para seguir documentando lo que ocurre al interior de sus comunidades.

Hablando del proceso de realización, fue más que interesante observar que las entrevistas hechas por los decimeros se convirtieron en un encuentro intergeneracional, en un reconocimiento a los adultos como portadores de un saber, ellos (los decimeros), asumiendo su rol de investigadores, estaban interesados en escuchar. Pero no sólo hubo participación de los entrevistados: sus familiares, vecinos o amigos, se vinculaban a las grabaciones, aportaban datos, arreglaban la locación, traían productos que hacían falta para las recetas, ayudaban a reconstruir recuerdos olvidados. En todo este movimiento solidario en pos del video, estaba la expresión de la unión comunitaria y la manifestación de un pasado reconstruido por todos.

Respecto a los productos terminados, los videos son en verdad décimas viajeras. Esos cortos audiovisuales son un llamado, porque «memoria llama a memoria. Todo acto de memoria convoca a otros que lo convalidan, lo cuestionan o lo desmienten» (Calveiro, 2005, p.4), y de eso precisamente se trata. Así se observó en los actos de presentación al interior de cada comunidad, en el encuentro regional organizado para la socialización entre los tres grupos de trabajo de los videos producidos o en su proyección en el resguardo indígena de San Andrés de Sotavento. Los videos son generadores de otras imágenes, de ideas sobre la cosmovisión zenú.

Sin embargo, del lado de las incertidumbres, hay que preguntarse si a pesar de lo obtenido será posible un esfuerzo de más largo aliento que asegure la continuidad de lo construido, y que se percibió una tensión permanente entre el compromiso, el esfuerzo y los resultados obtenidos durante la pri-

mera etapa por parte de los participantes, con lo visto una vez finalizado el proyecto en campo. Los cortos han sido visualizados en espacios importantes de video comunitario, tanto en Colombia como en Latinoamérica, han logrado llegar a festivales y fueron premiados en España. Pero esta gestión para la circulación del material ha sido hecha por los facilitadores, no por los realizadores. Es claro que por la ubicación de su comunidad y los recursos tecnológicos con los que cuentan, no es una cuestión sencilla, pero resalta el hecho de que no se haya dado otra utilización al material audiovisual al interior de la comunidad.

Este equipo sigue pensando más caminos, más formas de seguir haciendo. Entre los nuevos decimeros hay disposición para aprender y continuar; será necesario mirar cuáles son los usos y alcances que ellos esperan darle a esta nueva etapa que está por iniciarse. Se ha hecho evidente que la imagen como idea del mundo, soporte y pretexto, nos ayuda a visitar el pasado, a representarlo y a vivificarlo. Así lo han experimentado los jóvenes, quienes han aprendido una nueva forma de mirar a través de la cámara; será ahora su tarea pensar en dónde quieren enfocar la mirada, no como parte de un proyecto, sino como parte de la responsabilidad que implica llevar un legado, porque tal como se los dice el indígena José Manuel Roqueme: ya sea desde la innovación, la repetición o la omisión, los jóvenes encarnan el futuro del pasado.

Referencias bibliográficas

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Calveiro, (2005). «Antiguos y nuevos sentidos de la política y la violencia». *Lucha Armada en la Argentina* (4). Recuperado de www.elorbita.org/pdf/luchaarmada4.pdf

Guelerman, S. (2001). «Escuela, Juventud y Genocidio. Una interpelación posible». En S. Guelerman (comp.), *Memorias en presente. Identidad y transmisión en la Argentina Posgenocidio* (pp. 43). Buenos Aires: Editorial Norma.

Hassoun, J. (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Jelin, E. (2002). *Los Trabajos de la memoria.* España: Siglo XXI.

Kaufman, C. (2007). *El fuego, el agua y la Historia. La dictadura en los escenarios educativos: memorias y desmemorias*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Ollivier, B. (Septiembre, 2005). «Memorias, identidades y patrimonio inmaterial. ¿Qué papel desempeña la comunicación?» En: Conferencia llevado a cobo en el *VI Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de los Países Andinos*, Medellín, Colombia. Recuperado de http://www.c3fes.net/docs/memoriabruno.pdf

Portelli, A. (1999). «Memoria y resistencia: Una historia (y celebración) del Circolo Gianni Bosio». *Revista de Sociedad, Cultura y Política 4*(10), pp. 8.

Reyero, A. (2010). «Ver fotos ¿rever en la memoria? Límites y alcances de la fotografía en la construcción identitaria de una comunidad Toba». En Catela, Jelin Giordano Mariana (comp.), *Fotografía e identidad. Captura por la cámara, devolución por la memoria* (pp. 75). Buenos Aires: Nueva Trilce.

Nahmad, A. (2007). «Las Representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y video». *Revista de Estudios Latinoamericanos 45*. Recuperado de http://redalyc.uaemex.mx/pdf/640/64011417006.pdf

Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Traverso, E. (2007). «Historia y memoria. Notas sobre un debate». En M. Franco & F. Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción.* Buenos Aires: Paidós.

Videografía

Castillo A. (Director). (2009). *Tierra y herencia: los Zenú de Puerto Bélgica.* [dvd]. Puerto Bégica.

De Hoyos Y. (Director). (2009). *Nuestras tradiciones, comunidad indígena La 18*. [dvd]. La 18.

Vaquero, M. (Director). (2009). *Tradiciones de nuestro pueblo Zenú, Puerto Claver*. [dvd]. Puerto Claver.

La Memoria en un Flash

Sobrevivientes judíos en Colombia

*Lorena Cardona González**

RESUMEN

El presente trabajo procura ser un acercamiento acerca de la presencia de sobrevivientes judíos en Colombia y las huellas que sus vidas han dejado en la memoria de la migración colombiana. En este sentido, se hará una aproximación analítica a la obra de la artista plástica colombiana Erika Diettes, quien a través de un interesante trabajo de fotografía busca capturar los rostros y recuerdos de 30 sobrevivientes judíos que al arribo a Colombia buscaron reconstruir su vida y hacerse un espacio nuevo en el país. Su obra, denominada *Silencios* (Diettes, 2006) es un libro que por medio de la imagen pretende traer el tema del Holocausto y la migración a los ojos de los colombianos y, a su vez, busca explorar el silencio que estos inmigrantes han guardado con respecto a su historia, como del espacio de enunciación que se abre por medio de la imagen, los objetos y las palabras.

Palabras Claves: fotografía, memoria, sobrevivientes, Colombia.

* Socióloga de la Universidad de Caldas (Colombia) e investigadora actual del Grupo de Trabajo Académico en Pensamiento Ambiental adscrito al Instituto de Estudios Ambientales IDEA de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. Es beneficiaria de la beca de la Comisión Provincial por la Memoria (Argentina) y actualmente es estudiante activa de la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata.

Abertura[1]

«El Holocausto es para los colombianos una imagen cinematográfica» (citado por Zambrano, 2005, sección cultura, párr. 6), afirma Erika Diettes[2] en una entrevista para el diario *El Tiempo*. Allí narra cómo tomó la decisión de «abordar el silencio como propuesta de imagen para acercar la realidad de la migración judía a Colombia» (citado por Zambrano, 2005).

Su idea llegó por casualidad y al tiempo que se daba la conmemoración de los 70 años del final de la Segunda Guerra Mundial dijo:

> […] mi esposo es judío y un día, cuando falleció su abuela, encontré una foto de ella subiendo al barco que la traía a Colombia. La fecha era julio de 1938, apenas unos tres meses antes de la noche de los cristales rotos. Fue algo impactante porque nunca me había planteado que la Segunda Guerra Mundial tuviera que ver con Colombia. No pensé que una señora que hace mercado en Carulla[3] era sobreviviente de Auschwitz o Buchenwald. (Diettes, citado por Zambrano, 2005, sección cultura, párr.6)

Muy poca gente en Colombia sabe siquiera que hay una comunidad judía y mucho menos cómo llegó al país; las referencias históricas acerca de la presencia judía no son muchas[4] y el campo de estudio de los núcleos mi-

---

1 La abertura es un orificio practicado en la parte anterior de un cámara para dar paso a la luz.

2 Erika Diettes, (Cali, 1978) fotógrafa y artista visual, siempre ha tenido como preocupación al humano como ser. La memoria es un tema recurrente en sus obras, los recuerdos de la piel y de la mente, la violencia, la desnudez, la muerte. En su trabajo se conjugan la fragilidad del hombre y la historia contemporánea. Diettes establece un vínculo muy cercano con las personas y dueños de los objetos que fotografía, haciendo de sus obras no simples ejercicios visuales sino profundos y significativos testimonios antropológicos. Los derechos para el uso de todas las fotografías usadas en este artículo, fueron amablemente proporcionados por Erika Diettes a su autora.

3 Cadena colombiana de supermercados perteneciente a Carulla Vivero S.A. filial de almacenes Éxito.

4 Con respecto al caso colombiano, es importante destacar que si bien Colombia no se concebía como un destino predilecto para la inmigración debido a sus circunstancias políticas y económicas, el contexto de la Segunda Guerra Mundial brindó un escenario propicio para recibir grupos humanos con un potencial de enriquecimiento cultural, económico y científico el cual el país no supo aprovechar. El libro de Enrique Biermann Stolle. *Distantes y distintos: los emigrantes alemanes en Colombia 1939 -1945* enmarca una interesante exploración sobre la verdadera situación de los alemanes en una época crítica y en un medio, en ocasiones, muy adverso, como el colombiano. La obra de Silvia Galvis y

gratorios es escaso, como la migración misma. Pese a ello, su presencia contiene un sustrato de singular significancia para abordar la comprensión sobre su migración, sobre sus rastros, sus huellas, sus prácticas sociales, políticas y religiosas. Asimismo, perseguir estos rastros aporta una explicación al por qué llegaron a Colombia y cómo desarrollaron su vida en medio del trópico.

Cuando Diettes se planteó esta cuestión, su búsqueda se encaminó hacia familiares y amigos con el afán de hallar más sobrevivientes; finalmente fue su suegro quien la contactó con su antiguo socio Maximilian Kirschberg, quien estuvo en el campo de Buchenwald. Cuando lo entrevistó, esta fue su apreciación:

> Fue mi primer acercamiento a un sobreviviente, la primera vez que veía un número tatuado en el brazo de una persona. Era algo casi burdo, como escrito a la carrera con un marcador. Fue muy duro porque él era periodista y simplemente me dijo no hay nada que yo le pueda decir sobre la guerra. Diettes. (Citado por Zambrano, 2005, sección cultura, párr.6)

Un sobreviviente la llevó a otro y así fue sumando un elenco de 30 personas situadas entre Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla. Erika afirma que no fue fácil abordarlos y mucho menos involucrarlos en este proyecto visual: muchos decían que sí, pero con la condición de no preguntar nada, otros simplemente dieron un tajante no, declarando que ya no podían más. Quienes aceptaron estaban convencidos de la necesidad de aparecer en este proyecto para que el horror de la barbarie nazi no se olvidara; sin embargo todos coincidían en que querían guardar silencio, de allí surgió el nombre de la muestra fotográfica y del libro que a su vez la complementa.

¿Por qué hacer una obra artística de la migración soportada en el silencio? ¿Qué elementos, qué marcas se pueden encontrar en lo no-dicho? Es sobre estas dos cuestiones que se abordará la obra de Erika Diettes de la mano de

---

Alberto Donadio (1986) *Colombia Nazi 1939-1945*, describen el actuar de Colombia en el marco de la Segunda Guerra Mundial, al tiempo que hacen hincapié en la fuerte presión que ejerció el gobierno norteamericano en las disposiciones políticas y económicas en el país. Igualmente, destacan de manera tangencial el tratamiento dado a los judíos y el flagelo del antisemitismo en Colombia, por el cual fueron objeto de persecución tanto por parte de los copartidarios del régimen Nazi como de las autoridades colombianas. Finalmente, la obra de Azriel Bibliowicz *Intermitencia, ambivalencia y discrepancia: historia de la presencia judía en Colombia* (2001) hace un acercamiento a la inmigración de los judíos orientales en las décadas de 1920 y de 1930, que trajeron consigo el sistema a plazos polacos; y la de los alemanes entre 1935 y 1941, refugiados que realizaron aportes en materia de cultura e industria en Colombia.

Fotografía 1. Maximilian Kirschberg (Diettes, 2006, p.76-77)

la postura analítica de Michael Pollak y su desarrollo acerca de la memoria, el olvido y el silencio.

Permanencia en imagen

La memoria es entendida como el componente que vincula y relaciona el tiempo –pasado, presente y futuro–, (Jelin, 2002) surge dentro de un contexto y una situación social concreta; el ejercicio de la memoria es una actividad espontánea y su labor se encuentra referenciada en unos marcos sociales –como afirmaría Maurice Halbwachs (2004)– que dotan de sentido y valor al recuerdo (p. 11).

La memoria articula a los grupos y posibilita en ellos un punto de encuentro, es por ello que según la definición de Halbwachs «toda memoria es siempre colectiva» (Halbwachs, 2004, p. 35), porque no se halla aislada del marco social que la produce, de allí que memoria e identidad sean dos elementos ligados, debido a la atención que se posa en el «otro» como forma de construirse, ese otro que dota de sentido la acción y que hace posible que el acto de recordar se convierta en un ejercicio con fuertes grados de significación.

Asimismo, es válido aclarar que el trabajo de la memoria es indisociable de la organización social de la vida, por ello, «cuando se presentan situaciones de sufrimiento extremo, generar un anclaje por medio de la memoria parece ser un ejercicio suspendido o aplazado por lo apremiante de otras circunstancias que se deben resolver para afrontar la vida siguiente» (Pollak, 2006). Todo hecho traumático impone una ruptura, esa ruptura se posa sobre la identidad y la obliga a reconfigurarse y hacer un nuevo relato del ser desde otro lugar.

En este sentido, cuando se habla de sobrevivencia y deportación, se hace hincapié en la «situación límite» de la que Pollak (2006) tomará los elementos para hablar sobre identidad. Para él, la identidad es un componente frágil, desprovisto de propiedades fijas y en constante recomposición; las situaciones extremas suman un elemento desintegrador que le permite al sujeto reincorporarse bajo las condiciones menos esperadas. Para el autor, no

Fotografía 2. Max Wagner (Diettes, 2006, p. 92-93)

Max Wagner, nació en Rumania, en 1925. Después de haber estado en campos de concentración, Max iba a ser conducido a Auschwitz. Sin embargo, nunca abordó el tren porque los bombarderos británicos destruyeron las carrileras. Recibió una visa para Colombia. Al llegar a Barranquilla perdió el vuelo que lo llevaría a Bogotá. Este avión se estrellaría horas después. Actualmente reside en Medellín (Bibliowicz, 2006, p. 48).

es casual que en la historia de las ciencias sociales «muchos de los estudios sobre identidad y memoria se hayan realizado en torno a situaciones de transición, traumatismo, crisis y cambios, en las cuales los individuos se exponen a situaciones de ruptura con su mundo habitual» Pollak (citado por Catela, 2006, p. 11).

Es en este contexto de ruptura donde la obra de Diettes (2006) cobra relevancia para la comprensión sobre el significado de emigrar a un país como Colombia. Su cámara se posa en estos sobrevivientes que pasaron por una circunstancia desgarradora y que se enfrentaron a un horizonte novedoso, como es el desplazamiento a un país del que sólo habían oído raramente hablar, en donde su religión, su idioma y su cultura eran muy distintos y aún así lograron acomodar su vida y seguir adelante.

Organizar la vida implica ser capaz de proporcionarse un sentimiento de seguridad, o sea la necesidad de comprender su entorno sin tener que hablar de él (Pollak, 2006). Una experiencia concentracionaria o la deportación, exigen asumir la tensión entre preservar la integridad física y a su vez preservar la integridad moral. Muchos de los sobrevivientes se enfrentan a un mundo muy diverso al que dejaron, su ámbito familiar y de amistad se fracturan, lo cual les impone una labor de adaptación. Los recuerdos y las visiones de horror siguen aún latentes. Por ello, las formas de asumir el pasado involucran generar estrategias que ayuden a sortear una situación de quiebre. Cuando se hace referencia al silencio no es una forma de producir olvido, por el contrario, es el modo en que se gestiona la posibilidad de la comunicación misma.

Para algunos, su testimonio del Holocausto se resume en dos nombres, los de sus padres, que murieron en un campo de concentración, para otros el de un hermano, para la mayoría es el milagro de estar vivos y la urgencia de que esto no se repita nunca más. Algunos optaron por el agradecimiento como Rubén Vodovoz, quien a pesar de haber nacido en 1914, dice que tiene 58 años, porque decidió comenzar un nuevo conteo a partir de su llegada a Colombia (Zambrano, 2005).

Según asevera Pollak (2006), el silencio tiene razones bastante complejas, en primera medida porque para que una persona sea capaz de narrar su dolor necesita ante todo hallar un espacio de escucha, y es allí donde un lugar de enunciación posible para la comunidad judía en Colombia debió reservarse para el momento en que se diera cabida a su relato público.

Es importante destacar que Colombia no fue un país con una disposición activa al recibimiento de judíos y que incluso su legislación migratoria fue

claramente obtusa a su entrada[5]. La narrativa oficial, en la que se apelaba a elementos tales como la tradición, el catolicismo, la competencia desleal o incluso la posibilidad de mejorar la raza, fueron elaboraciones que se impusieron sobre los colombianos, quienes, en respuesta a ello, optaron finalmente por ignorar o desconocer a los migrantes. Por ello, un silencio inicial daría respuesta a ese espacio donde hablar no tiene objeto, pues el relato no tiene oyentes y mucho menos resonancia. Es «el silencio de los deportados, víctimas por excelencia, excluidos de sus redes de sociabilidad, mostrando las dificultades de integrar sus recuerdos en la memoria colectiva de la nación» (Pollak, 2006, p. 23).

El segundo elemento del que habla Pollak para comprender el silencio, es el que consiste en evitar que los hijos crezcan con un recuerdo doloroso de sus padres. Mucho tiempo después, aparecen argumentos políticos o familiares que logran romper el silencio, como cuando los padres saben que van a morir y buscan dejar sus recuerdos o cuando los hijos, por búsquedas personales, acceden a ellos. Este es el caso de Niusic Coifman; así inscribe su relato:

> Al llegar a Colombia, tenía 6 años. Mis recuerdos de esos primeros años son casi nulos. Lo que sé es porque mis padres me lo contaron (…) ellos evitaban ese tema, solamente el día de mi cumpleaños me recordaban diciéndome que había nacido en el camino al campo de trabajo, similar al de concentración pero no mataban inicialmente a los judíos. Estos morían solos. Mamá siempre decía en ese día

5 Esto, pese a la presteza y disposición que la Federación Hebrea en Colombia y el diario Nuestra Tribuna (periódico de la colectividad judía Asquenazi en Colombia) hicieron para allanar el camino a la inmigración. La legislación colombiana fue agregando nuevos elementos para disminuir su llegada, por ejemplo, el decreto 1194 de 1936, que expresa detalladamente los requisitos y documentos para «ciertas nacionalidades». Estos documentos incluían un certificado de conducta de los últimos 10 años, en donde se daba constancia sobre las cualidades morales del migrante. Por otro lado, la exigencia de un certificado de salubridad en el que se constara el no padecimiento de enfermedades contagiosas, discapacidad, demencia o adicciones. De igual forma, en este decreto por primera vez se prohibió la entrada a un extranjero. Según el artículo 11, ningún gitano, sin importar su nacionalidad, podía entrar en el país (Decreto 1194, 11). Finalmente, se agregaron requisitos de consignación en aduana en el puerto de entrada que fluctuaba entre los 100 y 500 pesos, según el parentesco y el número de ingresantes. Todas estas medidas, obedecían a las diferentes presiones, –particularmente gremiales– que contemplaban a las corrientes migratorias como una competencia desleal, la cual vendría a complejizar la ya difícil situación laboral en las ciudades.

> especial que ella me dio a luz sobre una piedra y que nunca pensó que yo llegase a sobrevivir. Siempre admiré a mis padres por las dificultades que pasaron en el pasado y la voluntad y aspiraciones para el futuro Coifman. (citado por Diettes, 2006, p. 34)

Ser sobreviviente no es un hecho sencillo y menos aún cuando la salvación viene dada desde un paradigma mundial desconsolador. Cuando se ve al sobreviviente, se le asume como una persona afortunada que ya sea por azar, pericia o una situación social determinada logró escapar a la catástrofe. No obstante, las implicaciones de esto son muy profundas por el mismo peso psicológico que se imprime en la persona, no sólo por la terrible experiencia que debió soportar, sino incluso por el sentimiento de culpa que lo aborda al recordar por qué se salvó él y no otro.

Esta es otra postura que sustenta el silencio, el cual es reforzado por el sentimiento de culpa que acompaña a la víctima y que le impide dar una versión de lo sucedido. Los verdaderos testimonios no existen porque precisamente los cuerpos de los testigos no están presentes para decirlos, como afirma Elizabeth Jelin (2001) «nadie ha vuelto de la cámara de gas para contar su experiencia o aún silenciar su trauma» (p. 81). Este sentimiento oculto acompaña a la víctima sobreviviente en el fondo de sí misma y llegar a él es una tarea casi inútil.

Por otro lado, el silencio fue para muchos sobrevivientes una respuesta a la incredulidad y al rechazo que la sociedad tuvo con respecto al Holocausto. Será Primo Levi quien conciba el carácter significativo de ese rechazo, el cual fue previsto por los perpetradores cuando los mismos soldados de la SS [6] advertían a los prisioneros que

> De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado, ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas. Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que constáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirán que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos

6 La SS era una organización de composición militar, política, policial, penitenciaria y de seguridad de la Alemania nazi.

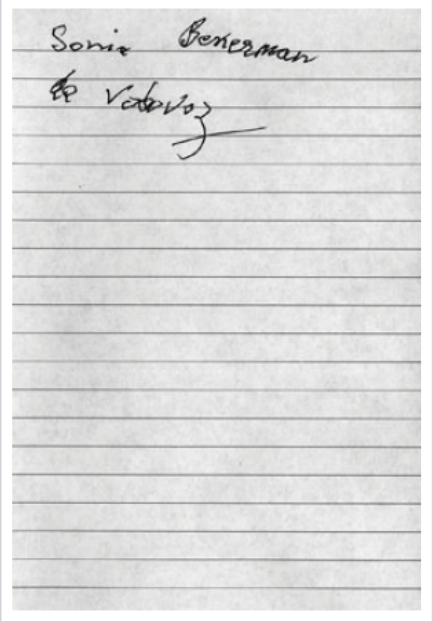
> creerán a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. La historia del Lager, seremos nosotros quien la escriba. (Levi, 1989, p. 475)

Lo que no se captura

El límite que se construye entre lo decible y lo indecible, entre lo confesable y lo inconfesable, explica diversos elementos: aquellos que vinculan una memoria colectiva subterránea que busca hacerse un lugar en un tiempo donde pueda ser comunicable, la necesidad de retornar a una vida «normal» y tomar nuevos puntos de partida, reconstituir una identidad fracturada, superar traumas de un pasado que retorna en la conmemoración de hechos dolorosos; también, la urgencia de dar un ejemplo de entereza que no recaiga en la visión que tienen los hijos de sus padres, el carácter de la culpa o la misma irrepresentabilidad del horror que vuelve cualquier experiencia innombrable, son los numerosos componentes que hacen del silencio la única vía de expresión.

Fotografía 3. Alexandru Czeizler (Diettes, 2006, p. 127)

Fotografía 4. Sonia Bekerman (Diettes, 2006, p. 23)



Max Wiztnizer, (Diettes, 2006) sobreviviente de la Segunda Guerra Mundial, prefirió la elocuencia del silencio para expresar lo que le producía el Holocausto. La hoja en blanco que Diettes le había entregado para expresar lo que ese tiempo le evocaba la devolvió intacta. Sonia Bekerman de Vodovoz y Alexandru Czeizler optaron sólo por firmarla.

Estos dos trozos de papel, en los cuales se distingue una caligrafía un tanto lánguida e inexpresiva, hacen referencia no a la ausencia del recuerdo, sino a la presencia de uno que no puede ser comunicado. Estas evocaciones que pasan a decirnos algo en la forma de lo no-dicho cumplen la paradoja misma de ser testimonios.

Cuando el historiador Simon Dobnov antes de su muerte, durante la destrucción del gueto[7] en Riga en 1941 –Wieviorka (citado por Jelin, 2001)– exhortaba a la gente a hablar con el imperativo de recordar, de escribir y de no olvidar, se ponía de relieve que de alguna forma la humanidad tenía que conocer la barbarie. Muchos que pulsaron por un «deber de memoria» como Primo Levi, quien asociaba el ejercicio de escribir con la posibilidad de seguir viviendo, u otros como Jorge Semprún, quienes aplazaron el hecho de relatar sus vivencias cincuenta años porque era «la escritura o la vida». Estas son dos variables de un mismo hecho que se inscribe en aquellos sujetos que pueden y ven en el relato una forma de sanar o de ser testigos de un hecho que no quieren que se repita.

Puntos de Fuga

Uno de los efectos históricos que produjo el genocidio nazi fue precisamente vaciar el suceso de testigos, puesto que quienes lograron sobrevivir, en cierta forma, perdieron la capacidad humana de percibir e interpretar qué les había pasado. En este sentido, afirmará Jelin que «los marcos interpretativos culturalmente disponibles no bastan para dar sentido a los acontecimientos» (Jelin, 2001, p. 83).

Tuvieron que pasar 30 ó 40 años para que surgiera una explosión casi obsesiva por recuperar los testimonios, por rescatar de la muerte y del olvido

7 La acepción de la palabra gueto corresponde históricamente al barrio o suburbio destinado a la separación de personas de determinado origen étnico, cultural o religioso. La construcción de guetos data desde el mismo Imperio Romano donde en determinados lugares se recluía a las comunidades judías. Durante el régimen nazi, se reinstaló el sistema de guetos en Europa Oriental; en ellos se confinaba población judía y gitana para que las autoridades alemana tuviesen mayor control sobre las mismas.

la magnitud del exterminio nazi. Hechos tales como el juicio a Adolf Eichman en 1961, en donde se le dio una fuerte relevancia al testimonio, tanto por el carácter jurídico que este imprimía, como por el componente de identidad judía que a su vez este portaba, provocaron que el carácter del «testigo» invadiera la escena pública, y así el relato escrito, oral, fílmico y artístico posicionó lo que Michael Wieviorka denomina «la era del testimonio» (citado por Jelin, 2001).

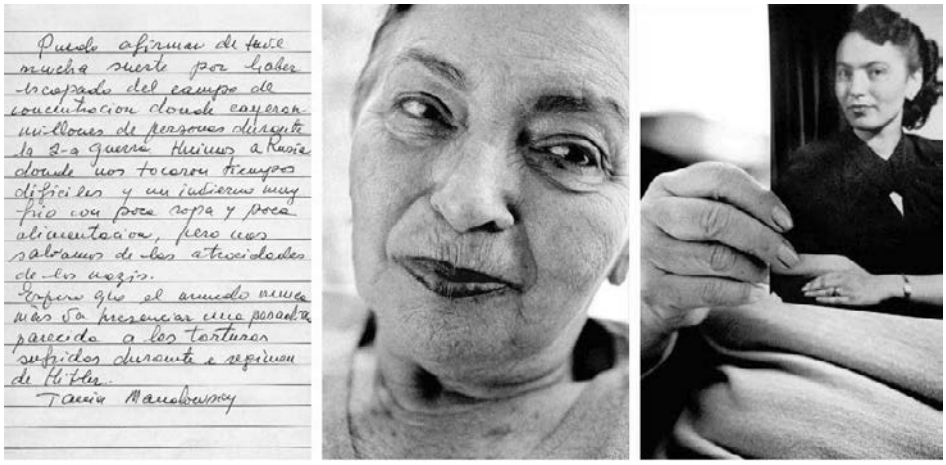
El tiempo fue el que dio cabida a una nueva interrogación sobre los sucesos, y otras generaciones se encargaron de apelar a sus mayores para saldar el abismo histórico que se había creado después de la guerra y se abriera una senda para que lo transmisible se pudiera integrar al presente y fijarse como una memoria.

Aquí es donde la obra de Erika Diettes alude a esa labor casi detectivesca de hallar a esos pocos sobrevivientes con vida y solicitar su testimonio; por medio de la imagen y de unas cuantas letras se fue consolidando un proyecto como *Silencios*. Ningún documento fue desechado, tanto la página en blanco como las que fueron llenadas con gran elocuencia comenzaron a formar un documento sobre la memoria fotográfica de los sobrevivientes en Colombia.

Cuando Diettes le pidió a Tania Mandowsky que hiciera el ejercicio de relatar su evocación sobre el Holocausto, su actitud fue distinta: apareció un relato corto, en donde se centró en la difícil situación que tuvo que pasar y en la esperanza de que estos hechos jamás se repitieran:

> Puedo afirmar que tuve mucha suerte por haber escapado del campo de concentración donde cayeron millones de personas durante la Segunda

Fotografía 5. Tania Mandowsky (Diettes, 2006, p.39-41)



> Guerra, huimos a Rusia donde nos tocaron tiempos difíciles y un invierno muy frío con poca ropa y poca alimentación, pero nos salvamos de las atrocidades de los nazis. Espero que el mundo nunca más vaya a presenciar una pesadilla parecida a las torturas sufridas durante el régimen de Hitler. Mandowsky. (citado por Diettes, 2006, p. 38)

La condición de adquirir una identidad frágil y de reformularse la vida desde cero, hace que todo testimonio que se adquiere sobre la base de una experiencia límite sea considerado no solamente como un relato que pone en juego la memoria sino que, a su vez, sea un testimonio y una «reflexión sobre sí»: «Es por eso que todos los testimonios deben ser considerados como verdaderos instrumentos de reconstrucción de la identidad, y no solamente como relatos factuales, limitados a una función informativa» (Pollak, 2006, p. 55).

El caso de Rosi Liffmann concede una perspectiva distinta de la supervivencia y de la forma como la identidad siempre se redefine de formas muy variadas, pese a compartir un hecho histórico común.

Rosi Liffmann le tiene pánico al sonido de las botas cuando los militares corren. Creció en Angermünde, Alemania Democrática, cerca de Berlín, y cree haber nacido en 1929. Desde pequeña estuvo obligada a usar el brazalete amarillo que distinguía a los judíos en el país de Hitler. Vivió la terrible «Noche de los cristales rotos», donde los nazis secuestraron a unos 20 mil judíos y acabaron con sus sinagogas, sus tiendas y almacenes.

Fotografía 6. Rosi Liffmann (Revista Semana, 2006, p. 48)

Su familia lo perdió todo y fue llevada a uno de los primeros campos de concentración en la frontera con Polonia. Allí murió su abuela. Gracias a que su mamá vendió unas joyas pudo huir a Francia en compañía de sus hermanos. De París pasaron a Marsella, donde se embarcaron a Panamá. Luego pisaron suelo colombiano. Su familia se radicó en La Habana, un corregimiento en las montañas de

> Buga, Valle. Allí malvivieron en una choza, donde la picaban los alacranes y comía muy poco. Asistió a una escuela rural de la zona, pero no entendía el español. La maestra del lugar se encariñó con ella y le regaló sus primeros zapatos. A los 15 años reunió dos pesos y se fue, sin permiso, para Cali. Llegó al hospital infantil y se ofreció como aseadora. Luego se presentó a la primera convocatoria para la carrera de enfermería en la Universidad del Valle. Pasó los exámenes y se tituló con honores un par de años después. Liffmann trabajó como enfermera jefe del Hospital Universitario del Valle y fundó los primeros puestos de salud en Juanchito y Siloé[8]. Su familia regresó a Alemania después de la guerra; ella perdió contacto. A pesar de su pasado es una mujer feliz, capaz de tomarse el pelo a sí misma, por eso cuenta esta anécdota: «Una vez un médico me preguntó muy serio, ¿de qué ha sufrido su familia? Yo le contesté, de campo de concentración». (Bibliowicz, 2006, p. 48)

Los niveles de la memoria, con los cuales Jelin y Susana Kaufman (2001) desarrollarán un interesante trabajo acerca de los diferentes relatos que pueden surgir de un mismo contexto como la dictadura en Argentina, otorgan la posibilidad de pensar que ante un mismo evento las narrativas que se elaboran son muy distintas, dependiendo de la condición particular del hablante, es decir, su situación social, política y cultural. En el caso de los sobrevivientes de la guerra, quienes inscriben sus testimonios casi siempre fijados en su experiencia en el campo de concentración o en el momento de la deportación, muchos de sus relatos también aportan detalles sobre la vida después de estos sucesos. Este otro tipo de textos son una muestra de cómo la supervivencia confiere la fuerza y la valía para oponerse a la desagregación personal que ella misma designa. Cuando Rosi Liffmann hace de una experiencia dolorosa un anclaje para incorporarse y salir adelante, elementos como la burla y la risa denotan, no un grado de banalidad, sino, por el contrario, la posibilidad de imprimir en su vivencia una carga de ironía ante lo disruptivo de la experiencia.

8 Barrios marginales de la ciudad de Cali-Colombia.

Fotografía 7. Etka Worthalter (Diettes, 2006, p. 88-89)

Primerísimo Plano

> «No hay memoria sin imágenes, no hay conocimiento sin la posibilidad de ver, aun cuando las imágenes no pueden proporcionar un conocimiento total de lo ocurrido».
> (Huyssen, 2009: 15)

La imagen muestra a una mujer de algo más de 70 años. Sus arrugas develan una antigua pero constante belleza; su aspecto es cuidado y maquillado, tiene el pelo sujetado y unos pendi*entes de perlas que acom*pañan perfectamente al collar que lleva en su cuello. Su rostro es sereno, incluso, una sonrisa tímida se posa en la foto. En la otra imagen se observa un torso sosteniendo un libro abierto, en él aparecen otras fotografías: en una de ellas se muestra un numeroso grupo de personas, al parecer es una familia y, en la otra, figuran dos mujeres. Son Etka y Anya, dos sobrevivientes del Holocausto.

Esta foto y las dos mujeres que aparecen en ella introducen la obra *Silencios*. Marco Schwartz[9] es quien hace una referencia sobre su llegada y el recuerdo que aún conserva de su familia:

> Etka y Anya así se llaman las dos hermanas y se da la circunstancia de que son parientes mías. En concreto, eran primas hermanas de mi padre. Mi abuelo paterno las localizó después de la guerra e hizo los trámites para traerlas a Colombia, donde él vivía desde 1925. Etka se casó, fundó una familia en Bogotá y años después se radicó en México. Anya llegó ya casada con un buen hombre que había perdido a su esposa y sus hijos en

9 Escritor colombiano, nacido en Barranquilla en 1956. Reside, desde 1986 en Madrid. Fue reportero y corresponsal en Nueva York de El Heraldo y obtuvo, en 1983, el premio de periodismo Simón Bolívar. En la actualidad desempeña el cargo de corresponsal diplomático del diario El Periódico de Cataluña.

Fotografía 8. Eda Poliwsk de Kopec (Diettes, 2006, p. 108-109)

Eda Poliwsk de Kopec Nació en Polonia en 1922. Mientras competía como ciclista en Ucrania, tuvo lugar la ocupación nazi y fue separada para siempre de sus padres. Al regresar, se rencontró con su hermana en el que fuera el patío de su casa. Juntas rescataron el único documento de su vida en Polonia antes de la guerra: una fotografía de ambas, que Eda aún conserva (Bibliowicz, 2006, p. 46).

> Auschwitz. Mis tías Etka y Anya constituyeron para mí la primera referencia directa y viva del Holocausto. Recuerdo que de niño las escrutaba con curiosidad y me esforzaba por descubrir en sus gestos, ademanes o en silencios las huellas de la tragedia, pero lo que encontraba eran dos mujeres dulces, cariñosas, activas y siempre prestas a celebrar los buenos momentos con la familia. (Schwartz, 2006, p.7)

Las fotos de los rostros y los torsos son los recursos gráficos a los que recurre Diettes en su obra. Su búsqueda consiste en transportar un hecho del pasado marcado por un fuerte y doloroso contenido histórico y traerlo al presente de una forma sencilla y dotada de significados: en ella se destacan una foto en primerísimo plano del sobreviviente y otra en la que expone el brazo del personaje sosteniendo algún objeto simbólico: una foto, un registro y en algunos casos el número tatuado en Auschwitz. También aparece una tercera foto, una nota testimonial escrita por el mismo fotografiado.

Esta obra, suscita una lectura que vincula el contenido y la forma con la cual Diettes aborda la memoria de la migración judía en Colombia. Las fotos vehiculan un recuerdo, una identidad y un momento en el que «el pasado se convierte en aquello que se ve» (Muxel, citado por Dornier-Agbodjan, 2004, p. 129).

Los rostros, los objetos, la posición, soportan una evocación de un momento vivido y que busca provocar a quien observa la fotografía. Los recursos empleados intentan reconstruir desde el presente una identidad migratoria fracturada en directa relación con el pasado de aquellos que vivieron tal experiencia.

Toda imagen desde el presente apela a un pasado, y es ese pasado el que se establece y se cubre de diferentes significados «a partir de las relaciones sociales, de las nuevas preguntas y de las identidades que las interpelan» (Catela, 2011). Es por ello que, pese a que toda fotografía refiere una temporalidad pasada, lo que evoca no es siempre igual y cada sujeto atribuye a ellas un significado particular. De este modo, la interrelación que se produce entre fotografía y memoria es siempre densa (Catela, 2011).

El recurso fotográfico como instrumento recordatorio «recrea, simboliza y recupera una presencia que establece nexos entre la vida y la muerte, lo explicable y lo inexplicable» (Catela, 2011, p. 129). Todos los hombres y mujeres que accedieron a posar para Diettes poseen el elemento común de portar una mirada de serena tristeza y el carácter simbólico en el que sus objetos o su cuerpo trasladan su presencia a una vida anterior fuera de Colombia, marcada por la muerte, el destierro, la pérdida y la desolación.

Esa es una razón para acudir a los grandes planos, a remarcar otros objetos, a recurrir al blanco y al negro como únicos colores posibles para expresar el Holocausto. Según Diettes, estos colores son los que mejor develan la naturaleza del ser humano: «creo que el tema del Holocausto debe ser hecho con la dureza y nostalgia que evoca el blanco y negro». Diettes (citado por Zambrano, 2005).

En su carácter estricto, la fotografía fija un momento y lo condensa como una captura que se le arrebata al tiempo, el registro deja cristalizado un instante y un espacio que cada vez que se recurre a él en el presente construye una renovada relación de significados sobre el contenido de la imagen: el barco que los llevaría a Colombia, una foto de la infancia que coliga una idea de estabilidad antes de la Guerra, un relicario con la foto del esposo perdido. Todos estos objetos conservan retazos de un pasado que se reactualiza en el presente.

Referencias bibliográficas

Bibliowicz, A. (2006, 30 de octubre). «Los judíos en Colombia: Origen y Destino». *Revista Semana*. Recuperado de: http://www.semana.com/especiales/judios/97772-3.aspx

_____. (2001). «Intermitencia, ambivalencia y discrepancia: historia de la presencia judía en Colombia». En: *Amérique Latine Histoire et Mémoire Les Cahiers*. Recuperado de http://alhim.revues.org/index535.html

Biermann, E. (2001) *Distantes y distintos*: *los emigrantes alemanes en Colombia 1939 -1945*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Catela, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Ediciones Al Margen.

_____. (2006). «Presentación». En Pollak, M. (Ed), *Memoria, Olvido y Silencio. La producción Social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata. Buenos Aires: Ediciones Al Margen.

_____. (2011). *Re-velar el Horror. Fotografía y memoria frente a la desaparición de personas*. Recuperado de http://historia.ihnca.edu.ni/almidon/demo/files/doc/ponencias_segundo_seminario/LUDMILA_CATELA.pdf (consulta realizada el 25 de septiembre de 2011).

Diettes, E. (2006). *Silencios*. Bogotá: Panamericana.

Dornier, S. (2004). «Fotografías de la Familia para hablar de la memoria». *Historia, Antropología y Fuentes Orales*. Barcelona, 32.

Galvis S. y Donadío, A. (2002). *Colombia nazi, 1939-1945: espionaje alemán, la cacería del FBI, Santos López y los pactos secretos*. Bogotá: Planeta.

Halbwachs, M. (2004). *La Memoria Colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias.

Huyssen, A. (2009), «Medios y memoria» en Feld, Claudia y Jessica Suites Mor (comps.), *El pasado que miramos. Memoria e imagen ante la historia reciente*. Buenos Aires, Paidós.

Jelin, E. (2001). *Los Trabajos de la Memoria*. España: Editorial Siglo XXI.

_____. (2001). «Los Niveles de la Memoria: reconstrucciones del pasado dictatorial argentino». *Revista Entrepasados*, año X, 20/21, 9-34.

Pollak, M. (1986). *La gestion de l'indicible*. Actes de la recherche en sciences sociales. 62/63. Recuperado de: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_03355322_1986_num_62_1_2315

Pollak, M. (2006). *Memoria, Olvido y Silencio. La producción Social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.

Levi, P. (1989) *Los Hundidos y los Salvados*. Barcelona: Muchnik Editores.

Schwartz, M. (2006). «Otra mirada del Holocausto». En Diettes, E. (Ed), *Silencios* (pp. 7-9). Bogotá: Panamericana.

Zambrano, A, (2005, 23 de octubre). «Sobrevivientes del Miedo y del Horror». *El Tiempo*. Recuperado de: http://eduplanet.net/mod/forum/discuss.php?d=1103

Legislación

Ley sobre inmigración y colonias agrícolas. (1922) *Edición Oficial del Consejo de Estado*, 114. Bogotá: Imprenta Nacional

Decreto 148. (1935) *Memoria Ministerio de Relaciones Exteriores*

Decreto 1194 (1936) *Memoria del Ministro de Relaciones Exteriores*

Fotografías

Bibliowicz. (2006). Los judíos. En. Colombia Origen y Destino. Revista Semana. [Fotografía 6. Rosi Liffmann]

Diettes, E. (2006). *Silencios*. [Fotografía 1. Maximilian Kirschberg] Recuperado de: http://www.erikadiettes.com/html/esp/silencios02.html

_____. (2006). *Silencios*. [Fotografía 2. Max Wagner] Recuperado de: http://www.erikadiettes.com/html/esp/silencios03.html

_____. (2006). *Silencios*. [Fotografía 3. Alexandru Czeizler] Recuperado de: http://www.erikadiettes.com/html/esp/silencios03.html

_____. (2006). *Silencios*. [Fotografía 4. Sonia Bekerman de Vodovoz] Recuperado de: http://www.erikadiettes.com/html/esp/silencios.html

_____. (2006). *Silencios*. [Diettes, E. (2006). *Silencios*. [Fotografía 4. Sonia Bekerman de Vodovoz] Recuperado de: http://www.erikadiettes.com/html/esp/silencios.html

_____. (2006). *Silencios*. [Diettes, E. (2006). Silencios. [Fotografía 7. Etka Worthalter] Recuperado de: http://www.erikadiettes.com/html/esp/silencios02.html

_____. (2006). *Silencios*. [Diettes, E. (2006). *Silencios*. [Fotografía 8. Eda Poliwsk de Kopec] Recuperado de: http://www.erikadiettes.com/html/esp/silencios02.html

Sobre los autores

Lorena Cardona González

Socióloga de la Universidad de Caldas (Colombia) e investigadora actual del Grupo de Trabajo Académico en Pensamiento Ambiental adscrito al Instituto de Estudios Ambientales IDEA de la Universidad Nacional de Colombia sede Manizales. Como pasante investigativa en la Universidad Javeriana Cali (Colombia) dentro del grupo de investigación Estado, Sociedad y Democracia, desarrolló su monografía de grado titulada: *Desmembrando un proyecto de Nación: el enfrentamiento regional Cauca-Antioquia en el marco del Estado Federal (1855-1886).*

Es beneficiaria de la beca de la Comisión Provincial por la Memoria (Argentina) y actualmente es estudiante activa de la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata. Su interés investigativo se centra en el estudio de las migraciones judías y alemanas en el contexto de la Segunda Guerra Mundial en Colombia.

Yanet Cornejo Guzmán

Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México-2008. Actualmente cursa la Maestría en Historia y Memoria en la Universidad Nacional de la Plata (Argentina), posgrado que es financiado por el programa de becas Roberto Carri.

Ha participado en diversos congresos sobre filosofía y sobre memoria. Cuenta con publicaciones como *Discriminación hacia la mujer* (2002) y *Sobre la Memoria y la Responsabilidad en el Estado Mexicano: el caso de la Fiscalía Especializada en movimientos Sociales y Políticos del Pasado (Femospp)* (2011). También formó parte de la Dirección Municipal de Información Científica Aplicada (2010-2011) en el Municipio de Encarnación de Díaz, Jalisco-México.

Carlos Guerrero Velázquez

Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México (2008), ciudad de donde es originario y en la que se desempeñó como docente. Actualmente cursa la Maestría en Ciencias Sociales en la Universidad de Luján, en Buenos Aires, Argentina. Fue distinguido con una beca de posgrado por la Organización de Estados Iberoamericanos en 2010.

Ha participado como autor de ensayos en libros colectivos sobre filosofía y estética como *Filosofía, Arte y Mística en Cioran* (Universidad Autónoma de Nuevo León, 2006) o *Los límites del arte* (Instituto Cultural de Aguascalientes, 2009). Es autor junto con el Dr. Caleb Olvera del libro *Los límites del mundo* (2012). Ha publicado artículos de investigación en revistas de humanidades como *Persona y sociedad* (Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile) y participa regularmente en el suplemento de filosofía «Péndulo21» del periódico *La Jornada* de Aguascalientes.

Paula Guisao López

Periodista de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Ha sido redactora de *Casa Editorial El Tiempo* en la corresponsalía de Antioquia y Chocó, así como del periódico *El Colombiano* en el área de informes especiales. Se ha desempeñado como tallerista y asesora de proyectos culturales en el MUUA (Museo de la Universidad de Antioquia) y la dirección cultural de la Gobernación de Antioquia. En la actualidad es maestranda en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata (Provincia de Buenos Aires, Argentina) como becaria del programa Enlaza Mundos, del Centro de Tecnología de Antioquia.

En 2013 fue reconocida con una beca de la Fundación Carolina para cursar el Máster en Periodismo de Agencia en la Universidad Rey Juan Carlos y la Agencia EFE en Madrid, España.

Paul Katz

Historiador de Harvard University (EE.UU.). Su monografía de grado, *The Politics of 'Percepticide': The Struggle for Institutional Accountability and Human Rights in the Argentine Jewish Community, 1976-2009,* obtuvo mención del Telluride Association y del Programa de Historia y Literatura de Harvard. En 2011, con el apoyo de una beca del Harvard University Committee on Human Rights Studies, publicó un artículo sobre el tema en el Vol. 5, No. 3 del

International Journal of Transitional Justice.

Adelantó estudios de la Especialización en Ciencias Sociales con mención en Historia Social de la Universidad Nacional de Luján (Argentina) y actualmente cursa el Doctorado en Historia Latinoamerica en la Universidad de Columbia, en New York.

Juliana Paniagua Arroyave

Comunicadora Social Periodista de la Universidad Pontificia Bolivariana; Especialista en Periodismo Urbano de esta misma Universidad. Actualmente es estudiante de la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de la Plata (Argentina). Coordinadora y tallerista del proyecto Nuevos Decimeros, ganador de la Beca «Aprendiendo y Haciendo», otorgada por el Ministerio de Cultura de Colombia (2009). Coautora del libro *Lo que brota de la tierra, historias de soberanía alimentaria* (2011), investigadora y productora de la serie «Fotográfica aro-maticas», comunicadora de proyectos de educación ambiental y formación en comunicación con comunidades campesinas e indígenas en la entidad gubernamental Corantioquia.

Marda Zuluaga A.

Psicóloga de la Universidad de Antioquia e investigadora del Grupo El Método Analítico de la Universidad de Antioquia y la Universidad Eafit. Su monografía de grado, titulada *Identidad y devenir*, obtuvo mención de honor por parte de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Es co-autora de los libros *Relaciones psicología-psicoanálisis: un estado del arte*, *El método analítico* y *El objeto de la psicología*, todos ellos resultado de investigación y publicados por la Universidad de Antioquia.

Se ha desempeñado como docente de grado en la Universidad de Antioquia y en la Universidad Eafit en las áreas de investigación y psicolingüística, además de participar en la formulación y ejecución de proyectos comunitarios con la Alcaldía de Medellín y la Gobernación de Antioquia. Adelantó estudios de la Maestría en Hermenéutica Literaria de la Universidad Eafit y es estudiante activa de la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), la cual cursa con la Beca Roberto Carri, otorgada por el Ministerio de Educación de la República Argentina. Actualmente adelanta estudios del Doctorado en Ciencias Sociales en la misma Universidad.

www.editorialceraunia.com.ar

CERAUNIA
CON EL AVAL DE:

FaHCE Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

«Es este un texto heterogéneo en sus temáticas, en sus formas de abordaje de los objetos de estudio y en los formatos elegidos para analizar. Esta multiplicidad concurre, sin embargo, en reflexionar sistemáticamente sobre el campo de los estudios de la memoria y representa una buena muestra de lo que una generación renovada de investigadores pretende al indagar en este ámbito. Dicha elección, aunque no del todo original –algunos de los artículos mencionan explícitamente la recurrencia con la que desde diversos espacios del quehacer humano se ha indagado el tema–, debe ser ampliamente valorada, creo, sin embargo, en un punto central: la renuencia a instalar la idea de la memoria, como un lugar desde el cual puedan extraerse rápidamente "lecciones de vida", como una especie de reemplazante aggiornada por la corrección política, del lugar que para algunos ocupaba antiguamente la historia.

En todos los casos, los integrantes de esta recopilación de esfuerzos se niegan a dar por sentado una mirada unívoca y normativa de cómo rescatar los procesos de construcción de memoria y apuestan, en cambio, por plantearse precisamente la zona de inquietudes e incertidumbres que la alusión a dicho proceso supone. Desde esa búsqueda de la complejidad, parten los diferentes textos en su intención de analizar a fondo, problemas puntuales de la disciplina que los convoca».

Andrés Bisso

ISBN 978-987-28034-2-1

9 789872 803421